Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Bartholomae, Dr. Wellhausen, in Leipzig Dr. Krehl, Dr. Windisch,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Sieben und dreissigster Band.

Mit 7 Tafeln.

Leipzig 1883,
in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des sieben und dreissigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. Gesellschaft beigetreten:

Für 1883:

1034 Herr Dr. Hermann Almkvist, Professor der Vergl. Sprachforschung an d. Univ. Upsala.

1035 „ stud. phil. Rudolf Geyer in Wien.

1036 „ Clément Huart, Dragoman der französischen Gesandtschaft in Constantinopel.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Professor Dr. K. Wieseler in Greifswald, † den 11. März 1883 und

„ Professor Dr. Charles MacDonall in Belfast, † den 24. Februar 1883.

Verzeichniss der bis zum 1. April 1883 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29 a. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. XIV part 4. London 1882. Vol. XV part 1. 1883.
2. Zu Nr. 155 a. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXXVI. 3. 4. Leipzig 1882.
3. Zu Nr. 202. Journal Asiatique. VIII série, tome 1 no. 1. Paris 1883.
4. Zu Nr. 294 a. Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Classe. Jahrgg. 1882. C, 1. 2. CI, 1. Wien 1882.
5. Zu Nr. 295 a. Archiv für österreichische Geschichte. Bd. 64 Heft 1. Wien 1882.
6. Zu Nr. 594 b. Bibliotheca Indica. New Series. Nos. 484. 485. The Akbarnámah by Abul-Fazl i Mubárak i 'Allámí. Edited by Maulawi 'Abd-ur-Rahim. Vol. III. Fasc. II. Calcutta 1882.
7. Zu Nr. 609 c. Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. Vol. IV no. 10. 11. 12. Vol. V no. 1. 2. 3. London 1882. 1883.
8. Zu Nr. 1044 a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. 51 part 1 nos. 3. 4. part 2 nos. 2. 3. Calcutta 1882.
9. Zu Nr. 1044 b. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. Nos. 7. 8. 9. July, Aug., Nov. 1882. Calcutta 1882.
10. Zu Nr. 1101 a. Smithsonian Report 1863. Washington 1872.
11. Zu Nr. 1101 b. Smithsonian Contributions to Knowledge. A Memoir on the extinct Sloth Tribe of North America. By *Joseph Leidy*. Wash. 1855.
12. Zu Nr. 1101 b. Smithsonian Contr. to Kn. 259. Explorations of the Aboriginal Remains of Tennessee. By *Joseph Jones*. Wash. 1876.
13. Zu Nr. 1101 b. Smithsonian Contr. to Kn. 267. The Haidah Indians of Queen Charlotte's Islands. By *James G. Swan*. Wash. 1874.
14. Zu Nr. 1101 b. Smithsonian Contr. to Kn. 287. The Archaeological Collection of the U. S. National Museum. By *Ch. Rau*. Wash. 1876.
15. Zu Nr. 1101 d. Smithsonian Miscellaneous Collections 161. A Dictionary of the Chinook Jargon or Trade Language of Oregon. By *G. Gibbs*. Wash. 1863.
16. Zu Nr. 1101 d. Smithsonian Miscell. Coll. 238. List of the Institutions, Libraries, Colleges and other Establishments in the United States in corresp. with the Smithsonian Institution. Wash. 1872.

17. Zu Nr. 1101d. Smithsonian Miscellaneous Collection 469: List of Foreign Correspondents. Wash. 1882.

18. Zu Nr. 1101e. First Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1879–80. By *J. W. Powell.* Wash. 1881.

19. Zu Nr. 1422b. Notulen van de Algemeene en Bestuursvergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XX Nos. 1. 2. Batavia 1882.

20. Zu Nr. 1456. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXVII Afl. 6. XXVIII, 1. Batavia & 's Hage 1882.

21. Zu Nr. 1521. Société de Géographie. Compte rendu des séances 1882 No. 19. 20. 21. 1883 No. 1. 2. 3. 4. 5. Bulletin 1882. trimestre 3. 4. Liste des Membres au 31 décembre 1882. Paris 1882. 83.

22. Zu Nr. 1831. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fränkel'scher Stiftung. Voran geht: der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben. II. Heft. Von Dr. *D. Joel.* Breslau 1883.

23. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der philos.-philol. und histor. Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1882. II, 2. 3. München 1882.

24. Zu Nr. 2452. Revue archéologique. N. S. 23 année. Août Sept., Oct., Nov., Déc. Paris 1882.

25. Zu Nr. 2763. *Trübner's* American, European, and Oriental Literary Record Nos. 177—80. New Series. Vol. III No. 7—12.

26. Zu Nr. 2771a. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausgegeben von *Lepsius.* 1882. Viertes Heft. Leipzig 1883.

27. Zu Nr. 2852a. Izvestija Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva 1882. III.

28. Zu Nr. 3131. Numismatische Zeitschrift XIV, 2. Wien 1882.

29. Zu Nr. 3411a. Archaeological Survey of Southern India No. 3: the Amarâvati Stûpa, by *J. Burgess.* Printed by Order of Government. Madras 1882.

30. Zu Nr. 3450. Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. New Series No. I. II. III. IV. IX. XII. XIII. XIV. XVII, 1. Shanghai 1864. 1865. 1866. 1867. 1875. 1878. 1879. 1879. 1882.

31. Zu Nr. 3596. ***J. Levy,*** Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Nebst Beiträgen von Prof. Dr. *H. L.* ***Fleischer.*** Lief. 15. Leipzig 1882.

32. Zu Nr. 3640. Société de Géographie Commerciale de Bordeaux. Bulletin. 1882. No. 1. 2. 3. 4. 5. 6.

33. Zu Nr. 3641. Bengal Library Catalogue of Books. First Quarter 1882. Second Quarter 1882 (Appendix to the Calcutta Gazette).

34. Zu Nr. 3642. Catalogue of Books printed in the Bombay Presidency during the Quarter ending 31 March 1882. Item during the Quarter ending 30th June 1882.

35. Zu Nr. 3644. Statement of Particulars regarding Books, Maps etc. published in the North-Western Provinces and Oudh . . . during the second Quarter of 1882. Item during the third Quarter of 1882.

36. Zu Nr. 3647. Catalogue of Books and Pamphlets printed in British Burma during the 1st, the 2nd, and the 3rd Quarter of 1882.

37. Zu Nr. 3648. Catalogue of Books and Pamphlets registered in the Province of Assam for the Quarter ending the 30th June 1882. Item for the Quarter ending the 30th Septembre 1882.

38. Zu Nr. 3769. Atti della R. Accademia dei Lincei anno CCLXXX 1882—83. Serie terza. Transunti vol. VII fasc. 1. 2. 3. 4. Roma 1882.
39. Zu Nr. 3868. Annales de l'Extrême Orient 5e année. No. 53. 54. 55. 56. 57. Paris 1882. 83.
40. Zu Nr. 3877. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, herausgeg. von *H. Guthe.* 1882. II. III. Leipzig 1882.
41. Zu Nr. 3981. De Indische Gids, Jaarg. IV. December 1882. Januar. Febr. Mart.
42. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Partie litt. II. série tome 16 livr. 5. 6. tome 17 livr. 1. 2. 3. Partie techn. II. série tome 18 livr. 10. 11. 12. tome 19 livr. 1. 2. 3. Paris 1882. 1883.
43. Zu Nr. 4029. Catalogue of Books registered in the Mysore Province during the Months of April, May and June, July, August and Sept. 1882.
44. Zu Nr. 4030. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Bd. XVII Heft 4. 5. 6. Berlin 1882.
45. Zu Nr. 4031. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Bd. IX. No. 8. 9. 10. Bd. X No. 1. Berlin 1882.
46. Zu Nr. 4032. Mittheilungen der Afrikanischen Gesellschaft in Deutschland. Bd. III Heft 4. Berlin 1883.
47. Zu Nr. 4189. Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft, herausgeg. von *B. Stade.* 1883 I. 5 Exx. Giessen 1883.
48. Zu Nr. 4192. *O. Böhtlingk*, Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Theil IV Lief. 1. Petersb. 1882.
49. Zu Nr. 4203. Annales du Musée Guimet. Tome IV. Paris 1882.
50. Zu Nr. 4204. Revue de l'histoire des religions. Tome IV No. 6. Tome V No. 1. 2. 3. Paris 1881. 1882.
51. Zu Nr. 4343. Le Muséon, revue internationale. II, 1. Louvain 1883.
52. Zu Nr. 4494. *K. Himly*, die amtliche Beschreibung von Schöng-King. Zwei Nummern Fortsetzung. SA. aus Kettler's Ztschr. für wissenschaftl. Geographie 1882.
53. Zu Nr. 4519. Report on the literary work performed on behalf of Government during the year 1879—80, by Dr. *E. Forchhammer*, professor of Pali at the Rangoon High School. Rangoon, printed at the Government Press 1882.
54. Zu Nr. 4519. Report of the work done by *R. G. Bhandarkar* in connection with the search for Sanskrit Manuscripts during the year 1881. 82.
55. Zu Nr. 4519. Report on the Sanskrit Manuscripts examined by *Pandit Káshí Náth Kunte* during the year 1881. 82.
56. Zu Nr. 4519. Report on the progress made in the compilation of the Catalogue of Sanskrit Manuscripts (by *Pandit Káshí Náth Kunte*) for 1880. 81.

II. Andere Werke.

4521. Persepolis. Die Achämenidischen und Sassanidischen Denkmäler und Inschriften von Persepolis, Istakhr, Pasargadae, Shâhpûr zum ersten Male photographisch aufgenommen von *F. Stolze*, im Anschlusse an die epigraphisch-archaeologische Expedition in Persien von *F. C. Andreas*. Herausgegeben auf Veranlassung des 5. internationalen Orientalisten-congresses zu Berlin. Mit einer Besprechung der Inschriften von *Th. Nöldeke*. 2 Bde. Berlin 1882.

4522. Notes on Buddhist Law. By the Judicial Commissioner, British Burma. I. II. (Marriage). Circular Memorandum No. 28. 31 of 1882. Rangoon, printed at the Government Press 1882.

4523. Schriften der historisch-philologischen Facultät der Kaiserlichen St. Petersburger Universität, Theil II. (Russisch). Enthält: Joannis Boccaccii ad Maghinardum de Cavalcantibus epistolae tres, und: Indische Sagen und Legenden 1875 in Kumaon gesammelt von *J. Minajew*). St. Petersburg 1877.

4524. Corpus Inscriptionum Hebraicarum, enthaltend Grabschriften aus der Krim und andere Grab- und Inschriften in alter hebräischer Quadratschrift, sowie auch Schriftproben aus Handschriften vom IX.—XV. Jahrhundert. Gesammelt und erläutert von *D. Chwolson*. Mit 4 photolithographischen und 2 phototypischen Tafeln nebst einer Schrifttafel von Prof. Dr. *Euting*. St. Petersburg 1882. fol.

4525. *Wassiljew*, Anmerkungen zum dritten Hefte der Chinesischen Chrestomathie: Uebersetzung und Erläuterung des Si King (Russisch). St. Petersburg 1882.

4526. *Ph. Buttmann*, Mythologus, 2 Bände. Berlin 1828. 1829.

4527. Transactions of the American Philological Association 1869—1882. Volume I—XIII. Hartford & Cambridge 1871—1882.

4528. Kâlidâsa's Ring-Çakuntala, herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von *O. Boehtlingk*. Bonn 1842.

4529. *J. Gildemeister*, Die falsche Sanscritphilologie an dem Beispiel des Herrn Dr. Hoefer in Berlin aufgezeigt. Bonn 1840.

4530. *J. G. Rhode*, Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser, oder des Zendvolks. Frankfurt a. M. 1820.

4531. *C. Schütz*, Kritische und erklärende Anmerkungen zu der von Hrn. Prof. von Bohlen besorgten Ausgabe des Chaurapanchâśikâ und Bhartriharis. Bielefeld 1835.

4532. The Institutes of Vishnu, ed. by *Julius Jolly*. Calcutta 1881.

4533. The Mackenzie Collection. A descriptive catalogue of the Oriental Manuscripts and other articles illustrative of the literature, history, statistics and antiquities of the South of India, collected by the late Lieut. Col. Colin Mackenzie. By the late *H. H. Wilson*. Second edition complete in one vol. Calcutta 1828. Madras 1882.

4534. *S. Robinson*, Persian Poetry for English Readers. Being specimens of six of the greatest classical poets of Persia: Ferdusi, Nizami, Sadi, Jelaladdin Rumi, Hafiz, and Jami. With biographical notices and notes. Reprinted for private circulation. 1883.

4535. Všeobecný Dějepis Občanský, ed. *Pražek*. 2 Hefte. 1882.

4536. *A. Ludwig*, Der Rigveda. Zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt mit Commentar und Einleitung. Bd. 5 (des Commentars zweiter Theil). Prag 1883.

4537. *Dieterici*, Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben. Leipzig 1882.

4538. *E. Teza*, lista di voci Galelesi. Dal volume XVIII degli Annali delle Università Toscane (pag. 43—74). Pisa 1883.

4539. Festschrift für die orientalische Section der 36. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Karlsruhe am 26—29. September 1882 (Saadia's arab. Uebers. des Hohenliedes von *A. Merx*, und Ibn Duraid's Kitâb almalâhin von *H. Thorbecke*). Heidelberg 1882.

4540. Bulletin d'Histoire Ecclésiastique et d'Archéologie Religieuse. Mai-Juin 1882. Romans.

4541. Société Académique Indo-Chinoise, extrait no 3 du Bulletin, Juillet 1881: Découverte et description des Iles Garbanzos (Carolines).

4542. Société Académique Indo-Chinoise: La Province de l'île de Luçon, Paris 1881.

4543. *C. de Harlez*, M. Luquiens' Criticism. A reply to the lecture delivered at the session of the American Or. Soc. 26 Oct. 1882. Louvain 1883.

4544. *C. de Harlez*, H. K. Geldner's Studien zum Avesta (Hirschfelder's Philolog. Wochenschrift, 3. März 1883).

4545. *A. Huber*, über das „Meisir" genannte Spiel der heidnischen Araber. Inauguraldissert. Leipzig 1883.

4546. *K. Himly*, Einiges über das Si Yü Shui Tao Ki. S.-A. aus d. Ztschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde. 1882.

4547. *K. Himly*, Einiges über türkische, mongolische und chinesische Ortsnamen und andere in Büchern über Erdkunde vorkommende Ausdrücke. S.-A. aus d. Ztschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde. 1881.

4548. *W. Fell*, über den Ursprung und die Entwicklung des höheren Unterrichtswesens bei den Muhammedanern (Programm des Gymnasiums an Marzellen zu Köln. 1883. Nr. 391).

4549. *Martin Schultze*, Chaldäische Bildwerke im Museum des Louvre (Jahresbericht des Realprogymnasiums zu Oldesloe. 1883. Nr. 261).

4550. *V. R. Rosen*, der Tarîch al Dhail des Jaḥja b. Saʿîd, Fortsetzung der Chronik des Saʿîd b. Baṭrîk (448 Seiten russisch, 72 Seiten arabisch). Petersburg 1883.

4551. *L. Krummel*, Die Religion der alten Aegypter. Heidelberg 1883.

4552. *D. Peshutan Dastur*, the Avesta doctrine regarding man in relation to his body and soul (Bombay Gazette, 3. Nov. 1882).

4553. Dr. *Rudolf v. Sowa*, Zur Aussprache des Westarmenischen. Programm des Staats-Gymnasiums in Mähr. Trübau. 1882.

4554. Dr. *Paul Deussen*, Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Commentare des Çañkara über dieselben. Leipzig 1883.

4555. *Karl Fischer*, Gutmeinung über den Talmud der Hebräer. (Nach einem Manuscript vom Jahre 1802.) Wien 1882.

4556. *R. Cruel*, Die Sprachen und Völker Europas vor der arischen Einwanderung. Detmold 1883.

4557. Sir *William Muir*, Annals of the Early Caliphate. London 1883.

4558. Dr. *G. Schlegel*, Nederlandsch-Chineesch Woordenboek met de Transcriptie der Chineesche Karakters in het Tsiang-tsiu Dialekt. Deel III. Aflevering 1. Leiden 1882.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. Gesellschaft beigetreten:

Für 1883:

1037 Herr Lic. Dr. K. Vollers, Assistent der Königl. Bibliothek zu Berlin.
1038 „ Pastor Kayser in Mans bei Königsborn.
1039 „ Dr. Rudolf von Sowa, K. K. Gymnasiallehrer in Mährisch Trübau.
1040 „ Rev. Rob. Gwynne in London.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied Herrn Dr. R. P. Dozy, Professor a. d. Universität in Leiden, † den 29. April 1883, und ihr ordentliches Mitglied Herrn Dr. Chr. Hermansen, Professor a. d. Universität in Kopenhagen.

Verzeichniss der bis zum 1. Juli 1883 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 9 c. Bulletin de l'Académie Imp. des Sciences de St. Pétersbourg. XXVIII, 3. Mai 1883.

1a. Zu Nr. 29 a. Journal of the Royal Asiatic Society N. S. XV, 2. London 1883.

2. Zu Nr. 154. Wissenschaftlicher Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahre 1880. Unter Mitwirkung mehrerer Fachgelehrten herausgegeben von *E. Kuhn* und *A. Müller*. Leipzig 1883.

3. Zu Nr. 155 a. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XXXVII, 1. Leipzig 1883.

4. Zu Nr. 202. Journal Asiatique. VII Série, Tome 20 No. 3 (Register). VIII Série Tome 1 No 2. 3. Paris 1883.

5. Zu Nr. 217. American Oriental Society. Proceedings at Boston, May 1883.

6. Zu No. 239 a. Göttingische gelehrte Anzeigen. 1882. Bd. 1. 2. Göttingen, 1882. — b. Nachrichten von d. K. Gesellschaft der Wissenschaften und d. Georg-Augusts-Universität. Aus d. Jahre 1882. Göttingen, 1882.

7. Zu Nr. 594 a. Bibliotheca Indica. N. S. No. 483. The Srauta Sutra of Apastamba, belonging to the Black Yajur Veda, with the commentary of Rudradatta. Ed. by *R. Garbe*. Fasc. V. Calcutta 1882.

8. Zu Nr. 594 a. — No. 486: Chaturvarga-Chintamani, by Hemadri. Ed. by *Pandita Yogesvara Smritiratna*, and *P. Kamakhyanatha Tarkaratna*. Vol. III part 1: Parisheshakhanda. Fasc. IV. Calc. 1883.

9. Zu Nr. 594 a. — No. 487: Parâśara Smriti; by *Pandit Chandrakânta Tarkâlankâra*. 1. Calcutta 1883.

10. Zu Nr. 594 a. — No. 488: The Vâyu Purâna, ed. by *Râjendralâla Mitra*. II, 3. Calcutta 1883.

11. Zu Nr. 594 a. — No. 489: The Prithirâja Râsau of Chand Bardai, ed. by *Rudolf Hoernle*. II, 4. Calcutta 1883.

12. Zu Nr. 594 a. — No. 490: The Suśruta-Samhitâ, transl. by *Udoy Chand Dutt*. 1. Calcutta 1883.

13. Zu Nr. 609 c. Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. Vol. V. No. 4. 5. 6. 7. London 1883.

14. Zu Nr. 641 a. Philosophische und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jahrgg. 1882. Berlin 1883.

14a. Zu Nr. 237. Journal of the Bombay Branch of the R. A. S. 1882. XV, 40. Bombay 1883.

15. Zu Nr. 1044 a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LI Part 2. No. 4. LII 1, 1. Calcutta 1883.

16. Zu Nr. 1044 b. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal 1882 No. 10. 1883 No. 1. 2. Calcutta 1882. 1883.

17. Zu Nr. 1521 a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances 1883 No. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12.

18. Zu Nr. 1867. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der D. M. G. VIII, 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar. Von Dr. *E. Leumann*. Leipzig 1883.

19. Zu Nr. 2527. Sitzungsberichte der philos.-philol. und histor. Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften. 1883, 1. München 1883.

20. Zu Nr. 2427. Évkönyvek der Ungarischen Akademie. XVI, 6. Budapest 1882.

21. Zu Nr. 2454. Revue Archéologique. 23 Année, Décembre. III Série, I Année. Janvier, Février, Mars-Avril, Mai-Juin. Paris 1883.

22. Zu Nr. 2763. Trübner's American, European, & Oriental Literary Record. N. S. IV, 1—4. (1885—86.)

23. Zu Nr. 2771 a. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde, herausgegeben von *C. R. Lepsius*. Heft 1. Leipzig 1883.

24. Zu Nr. 2938. Közlemények Nyelvtudományi XVII, 2. Budapest 1882.

25. Zu Nr. 2939. Értesitő der Ungarischen Akademie 1882, 1—6. Budapest 1882.

26. Zu Nr. 2940. Almanach 1883 der Ungarischen Akademie. Budapest 1883.

27. Zu Nr. 3100. Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből X, 1—13. Budapest 1881. 1882.

28. Zu Nr. 3411. Archaeological Survey of India, vol. XIV. Report of a tour in the Panjab 1878/79. By *A. Cunningham*. Calcutta 1882.

29. Zu Nr. 3562. A Catalogue of Sanskrit Mss. existing in Oudh for the year 1881. Compiled by order of Government by *Pandit Devî Prasâda*. Allahabad 1883.

29a. Zu Nr. 3596. *J. Levy*, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Lieferung 16. Leipzig 1883.

29b. Zu Nr. 3640. Bulletin de la Société de Géographie Commerciale de Bordeaux 1883 No. 7. 9. 10. 11. 12.

30. Zu Nr. 3641. Bengal Library Catalogue of Books for the Third Quarter ending 30th Sept. 1882. Appendix to the Calcutta Gazette Dec. 27, 1882.

31. Zu Nr. 3644. Statement of Particulars regarding Books, Maps etc., published in the North-Western Provinces and Oudh, during the Fourth Quarter of 1882. Allahabad 1883.

32. Zu Nr. 3647. Catalogue of Books and Pamphlets printed in British Burma during the 4th Quarter of 1882. Rangoon 1883.

33. Zu Nr. 3648. Catalogue of Books and Pamphlets registered in the Province of Assam for the Quarter ending the 31st December 1882.

34. Zu Nr. 3763. Atti della R. Academia dei Lincei. A. CCLXXIX 1881—82. Serie terza. Transunti Vol. VII Fasc. 5. 6. 7. 8. 9. 10. Roma 1882.

35. Zu Nr. 3863. Aruch Completum, auctore Nathane filio Jechielis. Ed. *A. Kohut*. IV, 1. 2 (drei Exx.). Viennae 1883.

36. Zu Nr. 3866. A Catalogue of Sanskrit Mss. in the North-Western Provinces. Compiled by order of Government by *Pandit Dhundirâj Sâstrî*. Part 7. Allahabad 1882.

37. Zu Nr. 3868. Annales de l'Extrême Orient. 5 Année No. 58. 59. 60. Paris 1883.

38. Zu Nr. 3884 a. Ungarische Revue 1882, 7—10. 1883, 1—3. Budapest 1882—83.

39. Zu Nr. 3937. Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari II, 2. Lugd. Bat. 1883.

40. Zu N. 3981. De Indische Gids. V. Jaargang. April, Mai, Juni, Juli. Amsterdam 1883.

41. Zu Nr. 4022. Polybiblion. Partie Technique. II. Série. XIX, 4. 5. 6. Paris 1883.

42. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Partie Littéraire. II. Série. XVII, 4. 5. 6. Paris 1883.

43. Zu Nr. 4030. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Bd. 18. Heft 1. 2 (No. 103. 104). Berlin 1883.

44. Zu Nr. 4031. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Bd. 10. No. 2. 3. 4 und Extranummer. Berlin 1883.

45. Zu Nr. 4032. Mittheilungen der Afrikanischen Gesellschaft in Deutschland, herausg. von *W. Erman*. IV, 1. Berlin 1883.

46. Zu Nr. 4070. The Sacred Books of the East vol. XIV. The Sacred Laws of the Âryas transl. by *G. Bühler*. Part II: Vasishtha and Baudhâyana. Oxf. 1882.

47. Zu Nr. 4070. The S. B. of the East vol. XVIII. Pahlavi Texts transl. by *E. W. West*. Part II: the Dâdistân-î Dînîk and the Epistles of Mânûskîhar. Oxf. 1882.

48. Zu Nr. 4070. The S. B. of the East vol. XXIII: The Zend-Avesta. Part II, transl. by *J. Darmesteter*. Oxford 1883.

49. Zu Nr. 4070. The S. B. of the East vol. XVII: Vinaya Texts, part 2, transl. from the Pali by *Rhys Davids* and *Oldenberg*. Oxford 1882.

50. Zu Nr. 4070. The S. B. of the East vol. XIX: The Fo-Sho-Hing-Tsan-King, a life of Buddha, transl. by *Samuel Beal*. Oxford 1883.

50a. Zu Nr. 4105. Revue de l'histoire des religions (Musée Guimet) VI, 4. 5. Paris 1882.

51. Zu Nr. 4224. Fleischer, Studien über Dozy's Supplément aux dictionnaires arabes, Stück 2. Nebst einem Bericht über eine jüdisch-arabische Streitschrift gegen das Christenthum. (Abdruck aus den Berichten der philol.-histor. Classe der K. Sächs. Ges. der Wissenschaft 1882.)

52. Zu Nr. 4228. Archaeological Survey of Western India vol. IV (on the Buddhist Cave Temples, by *J. Burgess*) and vol. V (on the Elura Cave Temples and the Brahmanical and Jaina Caves, by *J. Burgess*). London 1883.

53. Zu Nr. 4268. Anecdota Oxoniensia. Aryan Series vol. 1 part 2. Sukhâvatî-Vyûha, description of Sukhâvatî, the land of bliss. Ed. by *M. Müller* and *Bunyiu Nanjio*. Oxford. Clarendon Press 1883.

54. Zu Nr. 4343. Le Muséon. Tome II No. 2. Louvain 1883.

55. Zu Nr. 4458. Sitzungsberichte der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1882 II, Heft 39—54. 1883 I, Heft 1—21. Berlin 1882. 1883.

56. Zu Nr. 4466. Revue de l'Extrême Orient. Tome I No. 4. Paris 1882.

57. Zu Nr. 4525. Wassiljew, Chinesische Chrestomathie. I. Einleitung. II. III. Text. St. Petersburg o. J.

II. Andere Werke.

4559. Minajew, Nachrichten über die Länder am oberen Laufe des Amu-Darya. Petersb. 1879.

4560. Ilminski, vorläufige Mittheilung über die türkische Uebersetzung von des Patriarchen Gennadios Scholarios Darlegung des christlichen Glaubens. Kasan 1880.

4561. Schriften der K. Universität zu Moskau. Hist. phil. Abtheilung 1. 1881. (Miller, Ossetische Studien I. II).

4562. [Grossfürst Nikolai Konstantinowitsch]. Amu und Uzboi [Samark.] 1879.

4563. Mirza Schâfy, Dictionnaire Mufîd.

4564. *Fr. Dieterici*, die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Leipzig 1883.

4565. Bulletin de l'Institut Égyptien. Deuxième Série. No 1. Année 1880. Caire 1882.

4566. *J. Klatt*, Artikel Indien (I, XXIV) und Islam (XXVI) aus dem Jahresbericht der Geschichtswissenschaft. III. Jahrgang; für 1880.

4567. *J. Klatt*, Extracts from the Historical Records of the Jaina's. Berlin March 1882 (from the „Indian Antiquary").

4568. Die Hebräische Praeposition Al. Mit einem Register der behandelten Alttestamentlichen Stellen von Dr. *Max Budie*. Halle 1882.

4569. *H. L. Strack*, Hebräische Grammatik mit Uebungsstücken, Litteratur und Vocabular (Porta Linguarum Orientalium ed. Petermann I). Karlsruhe 1883.

4570. *Isaac Taylor*, the Alphabet. An Account of the Origin and Development of Letters. Vol. I. Semitic Alphabets; vol. II. Aryan Alphabets. London 1883.

4571. A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan. Compiled by order of the Secretary of State for India by *Bunyiu Nanjio*. Oxford, Clarendon Press 1883.

4572. Minhâdj at-Ṭâlibîn. Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Chàfi'i. Texte arabe, publié par ordre du Gouvernement avec traduction et annotations. Par *L. W. C. van den Berg*. Vol. I. Batavia 1882.

4573. Observations sur une note de l'ouvrage intitulé: Peintures de vases antiques. Russisch und französisch. St. Petersburg 1881.

4574. *Burton* and *Drake*, Unexplored Syria. Two volumes. London 1872.

4575. *R. Burton*, the Land of Midian revisited. Two volumes. London 1879.

4576. *Isabel Burton*, the inner life of Syria, Palestine, and the holy Land. Two volumes. London 1875.

4577. *Lady Anne Blunt*, a pilgrimage to Nejd. Two volumes. London 1877.

4578. Proceedings of the Davenport Academy of Natural Sciences. Vol. III numb. 1. 2. Davenport, Iowa 1879. 1882.

4579. Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntniss des jetzigen und des alten Palästinas. Herausg. von *A. M. Luncz*. 1. Jahrgang 5640/1 = 1881. Wien 1882.

4580. *Vámbéry*, a Magyarok Eredete. Budapest 1882.

4581. *Simonyi*, a Magyar Kötőszók. Budapest 1883.

4582. Régi Magyar Költők Tára IV. Budapest 1883.

4583. L'Italia, descritta nel libro del re Ruggero compilato da Edrisi. Testo Arabo publicato con versione e note da *M. Amari* e *C. Schiaparelli*. Roma 1883.

4584. *Wassiljew*, das graphische System der chinesischen Hieroglyphen. St. Petersburg 1867.

4585. —, Analyse der chinesischen Hieroglyphen. Ib. 1866.

4586. —, Mandschu-russisches Glossar. Ib. 1866.

4587. —, Mandschuische Chrestomathie. Ib. 1863.

4588. —, Nachrichten über die Mandschu, während der Dynastieen Yuan und Ming (S. A.).

4589. —, über die muhammedanische Bewegung in China. St. P. 1867.

4590. Ubaši chun tajiin tūji. Kalmückisches Poem hrg. von *K. Golstunski*. Ib. 1864.

4591. *Golstunski*, Russisch-Kalmückisches Glossar. Ib. 1860.

4592. *Berezin*, Bulgar an der Wolga. Kasan 1853.

4593. *Harkavy*, über die Sprache der Juden, welche vor Alters in Russland lebten, und über slavische Wörter bei den hebräischen Autoren. St. Petersb. 1866.

4594. *Golstunski*, Kritische Bemerkungen zu Prof. Jülgs Ausgabe des Siddhi-Kür. St. Petersb. Akad. 1867.

4595. *Tillo*, Beschreibung des aralo-kaspischen Nivellements. Ib. 1877.

4596. *Fr. Lenormant*, la Genèse. Traduction d'après l'Hébreu, avec distinction des éléments constitutifs du texte, suivie d'un essai de restitution des livres primitifs, dont s'est servi le dernier rédacteur. Paris 1883.

4597. *Guil. Lotz*, quaestiones de historia sabbati. Lipsiae 1883.

4598. *L. Horst*, Levit. 17—26 und Hezekiel. Colmar 1881.

4599. *Halévy, J.*, mélanges de critique et d'histoire. Paris 1883.

4600. *Bernus, Aug.*, Notice bibliographique sur Richard Simon. Bale 1882.

4601. *Gurland, J. J.*, Еврейскій календарь на русскомъ и еврейскомъ языкахъ на 5643 годъ etc. Годъ шестой. С. Петерб. 1882.

4602. *Wright, Ch. H. H.*, The book of Koheleth ... considered in relation to modern criticism and to the doctrines of modern pessimism etc. London 1883.

4603. *Lane, Edw. Will.*, Arabian society in the middle ages. Studies from the Thousand and one nights. Ed. by Stanley *Lane-Poole*. London 1883.

4604. *Modlinger, Sam.*, Das Leben d. Aristoteles u. s. Philosophie. (Auch mit französ. Titel). Wien 1883.

4605. *Mordtmann, J. H.*, und *Müller, D. H.*, Sabäische Denkmäler. Mit 8 photozinkogr. Tafeln. Wien 1883.

4606. Note on the Pali Grammarian Kachchâyana, by *G. E. Fryer*; with some remarks by Dr. *Hoernle*. Calcutta 1882.

4607. *Abel Bergaigne*, la Religion Védique d'après les hymnes du Rigveda. II. III. Paris 1883.

4608. *H. Hübschmann*, Armenische Studien I. Grundzüge der Armenischen Etymologie. Erster Theil. Leipzig 1883.

4609. *L. Reinisch*, die Bilin-Sprache. I. Texte. Leipzig 1883.

4610. *Sören Sörensen*, om Mahabharata's stilling i den indiske literatur. I. Forsög på at udskille de ældste bestanddele. Insunt 1. collatio codicis Hauniensis Virataparvanis 2. summarium. Kjöbenhavn 1883.

4611. *W. H. Salter Brooks*, vestiges of the broken plural in Hebrew. Dublin 1883.

Protokollarischer Bericht über die in Halle a. d. Saale am 25. September 1883 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Anwesend sieben Mitglieder (die Herren E. Kuhn, E. Windisch, L. Krehl, F. Pott, E. Riehm, C. Schlottmann und J. Wellhausen).

Prof. Windisch erstattet den Kassenbericht. Da die HH. Prof. Windisch und Krehl bereits eine eingehende Revision vorgenommen haben, so sieht die Versammlung von der Wahl einer Commission behufs abermaliger Durchsicht der Rechnung ab und ertheilt Decharge.

Mit Beziehung auf die schon in Stettin gegebene Anregung und in Rücksicht auf die bereits gedruckten 2 Bogen des Gosche'schen Jahresberichts wird beschlossen, den Druck des Manuscriptes, so weit vorhanden, fortzusetzen.

Prof. Windisch erstattet den Redactionsbericht[1]).

Daran knüpft sich die Mittheilung eines Briefes von Hrn. Prof. Weber in Berlin, worin derselbe anfragt in Bezug auf die Unterstützung[2]) der von ihm herausgegebenen Indischen Studien von Seiten der DMG. und in Bezug auf die Betheiligung der DMG. an der bevorstehenden 100jähr. Jubiläumsfeier der Asiatic Society of Bengal.

Prof. Wellhausen erstattet den Bibliotheksbericht[3]).

Prof. Schlottmann verliest den Sekretariatsbericht[4]) und erklärt, das Sekretariat niederlegen zu müssen.

Auf Antrag des Hrn. F. Pott spricht die Versammlung dem scheidenden Sekretär den wärmsten Dank für seine bisherige Wirksamkeit und ihr tiefes Bedauern wegen seines Ausscheidens aus.

Für die ausgeschiedenen Vorstandsmitglieder HH. Krehl, Schlottmann, Jülg und Müller (Wellhausen) werden durch Acclamation auf drei Jahre neugewählt die HH. Jülg, Krehl, Bartholomae und Wellhausen.

Prof. Kuhn macht Mittheilung über sein neubegründetes Literaturblatt für Orientalische Philologie.

---

1) Vgl. Beilage A. 2) 270 *Mark* Subvention für 20 Exemplare. 3) Vgl. Beilage B. 4) Vgl. Beilage C.

Beilage A.

Aus dem Redactionsbericht für 1882—1883.

Der 37. Band der **Zeitschrift** ist in den Händen der Mitglieder.

Der **wissenschaftliche Jahresbericht** für **1881** ist den Heften der Zeitschrift beigegeben worden, soweit Theile desselben bei der Redaction eingelaufen waren.

Ebenso kommt mit diesem 4. Heft der Zeitschrift die zweite Hälfte des **Jahresberichts** für **1878** zur Versendung.

Von den weiteren Publicationen der D. M. G. ist erschienen:

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band VIII. No. 2. Das **Aupapâtika Sûtra**, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar. Von Dr. *Ernst Leumann*. 1883. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) Der II. Theil wird Anmerkungen etc. enthalten.

Ferner ist auf Kosten der D. M. G. erschienen:

Maitrâyanî Samhitâ, herausgegeben von Dr. *Leopold von Schroeder*. Zweites Buch. 1883. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Im Druck ist Professor Dr. *Thorbecke's* Ausgabe der **Mufaddalijât**, und in den Abhandlungen „**Fragmente syrischer Historiker**“ von Dr. *Baethgen*.

Soeben ist fertig geworden:

Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšarî's Mufaṣṣal, herausgegeben von *G. Jahn*. Zweiter Band. Erstes Heft. 1883. 4. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

Beilage B.

Bibliotheksbericht für 1882—1883.

Der Bücherbestand der Bibliothek hat sich in der gewöhnlichen Weise vermehrt, durch Eintausch von Zeitschriften und durch Geschenke. Die Commission der 5. internationalen Orientalistenversammlung zu Berlin hat uns ein Exemplar des Prachtwerkes Persepolis verehrt, die Verwaltung der Petersburger Universitätsbibliothek hat eine Reihe russisch geschriebener Werke über nord- und ostasiatische Völker und Sprachen übersandt, dem Indischen Amt, den verschiedenen Indischen Gesellschaften und der Clarendon Press verdanken wir auch in diesem Jahre nicht wenige und kostbare Publicationen. Angekauft

sind nur sehr wenige Bücher, darunter einige englische Reisewerke, die für ein billiges Geld zu haben waren. In der Zahl der Nummern bleibt der Zuwachs hinter dem der zwei letzten Jahre zurück, die Fortsetzungen belaufen sich auf 183, die übrigen Werke auf 125 Nummern, so dass also in dem Jahre vom 1. Juli 1882 bis 1. Juli 1883 insgesammt 308 Accessionen zu verzeichnen sind. Die Handschriften- und die Münzsammlungen haben sich keiner Vermehrung zu erfreuen gehabt.

Am Schluss seines letzten Bibliotheksberichts (Jahrgang 1882 S. XLIV. XLV) hat Prof. A. Müller den Wunsch ausgesprochen, dass die Resultate seiner bibliothekarischen Thätigkeit, welche manche theilweise ihm selber schon fühlbar gewordene Mängel aufweisen müssten, von seinem Nachfolger mit freundlicher Nachsicht beurtheilt werden möchten. Er hätte sich grade so gut die unnachsichtigste Strenge, als die freundliche Nachsicht seiner Nachfolger wünschen können. Es ist bekannt, was die Bibliothek durch ihn geworden ist; die Deutsche Morgenländische Gesellschaft ist ihm für seine aufopfernde Thätigkeit zum Besten des gemeinen Nutzens für alle Zeit zu Dank verpflichtet. Er wird allen seinen Nachfolgern ein Vorbild bleiben, den meisten voraussichtlich ein unerreichtes — denn nicht jedem ist so wie ihm der Ordnungssinn angeboren, der den Bibliothekar macht. Möge aber wenigstens zu zwei Dritteln sein Geist auf allen seinen Erben ruhen.

Beilage C.

Secretariatsbericht 1882—83.

Seit Oktober 1882 gewann die Gesellschaft 18 neue Mitglieder.

Durch den Tod verlor sie 2 Ehrenmitglieder, die ihr und der Wissenschaft zur Ehre gereichten, Justus Olshausen und R. P. Dozy, und 5 ordentliche Mitglieder, Kossowicz in Petersburg, Wieseler in Greifswald, Mac Donald in Belfast, Hermansen in Kopenhagen und Dr. Wilhelm Spitta-Bey, den Begründer und früheren mehrjährigen Vorsteher der vicekönigliehen Bibliothek in Kairo. Ich fordere die Anwesenden auf, das Andenken der Verstorbenen durch Erhebung von ihren Plätzen zu ehren.

Von der Zeitschrift wurden versandt an Mitglieder 489 Exemplare, an gelehrte Körperschaften und Institute 39, an verschiedene Buchhandlungen und Private, zusammen 656 Exemplare.

Das Fleischer-Stipendium wurde durch Herrn Geh. Hofrath Prof. Dr. Fleischer zum 4. März d. J. im Betrage von M. 444. 50. an Herrn Dr. Anton Vincenz Huber in München ertheilt. Der Kassenbestand jener Stiftung betrug nach dem Kassenabschluss am 31. d. J. M. 9652. 86.

Aus der Geschäftsführung des verflossenen Verwaltungsjahres erwähne ich noch Folgendes. Auf den Vorschlag des Geschäftsführenden Vorstandes wurden durch Beschluss des Gesammtvorstandes zu Ehrenmitgliedern ernannt: zum 17. Dec. v. J. Herr Geh. Reg. Prof. Dr. Stenzler und zum 22. Apr. d. J. Herr Geh. Rath Prof. Dr. Lepsius.

In den ersten Monaten dieses Jahres gelangten an uns von verschiedenen Seiten Klagen über die Unordnung, welche in der erwähnten reichhaltigen Bibliothek zu Kairo seit der plötzlichen Entlassung des Dr. Spitta eingetreten waren und die Benutzung derselben europäischen Gelehrten fast unmöglich machten. Schon ein Jahr zuvor hatten wir uns in dieser Angelegenheit an den Herrn Reichskanzler mit der Bitte gewandt, das deutsche General-Konsulat in Egypten anweisen zu wollen, durch seinen Einfluss solchen schon damals begonnenen Uebelständen thunlichst entgegenzuwirken, und es wurde uns unter dem 22. Mai huldvoll geantwortet, dass dies geschehen und durch den dortigen Generalkonsul überhaupt das von uns vertretene wissenschaftliche Interesse im Auge behalten werden sollte. In Uebereinstimmung mit dem ausdrücklichen Wunsche unseres Ehrenmitgliedes und Seniors Fleischer erneuerten wir im April d. J. mit Hinweis auf die seitdem stärker hervorgetretenen Uebelstände unser Gesuch bei dem Herrn Reichskanzler und fügten die Bitte hinzu gelegentlich, wenn die Umstände es gestatten, darauf hinwirken zu wollen, dass der Khedive das Directorium der von einem Deutschen begründeten Bibliothek wiederum einem Deutschen übergeben möge. Einen sofortigen Erfolg durften wir dabei nicht erwarten. Wohl aber steht zu hoffen, dass die Angelegenheit bei dem Auswärtigen Amt nicht in Vergessenheit gerathen wird. Insbesondere hat der Unterstaatssecretär in demselben, Herr Dr. Busch, sein fortdauerndes Interesse für die arabischen Studien bezeugt, von denen er selbst einst erst im Orient zu der diplomatischen Laufbahn übergegangen ist.

Ich erwähne ferner, dass ein ausgezeichneter schwedischer Gelehrter, der in Leipzig als Doctor der Philosophie promovirt hat, Herr Carlo Landberg, eine Forschungsreise nach Arabien unter den Auspicien der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zu unternehmen wünschte. Er hat 10 Jahre hindurch grossentheils im arabischen Orient, in Städten und unter den Beduinen, gelebt, und verbindet nicht nur mit einem fortwährenden Studium der altarabischen Schriftsteller eine vollkommene Beherrschung der Volkssprache, sondern besitzt auch eine seltene Gabe das Vertrauen der Eingeborenen zu gewinnen und sie mittheilsam zu machen, um ihre Eigenart, wie sie sich in alltäglicher und poetischer Redeweise, in Sprüchwörtern, Sagen, Märchen und Gedichten ausprägt, zu erfassen. Hievon giebt sein begonnenes grosses Werk „Proverbes et dictons du peuple arabe" Zeugniss. Sein uns in specieller Ausführung vorgelegter Plan einer neuen Durchforschung Arabiens, noch immer zum grossen Theil einer terra incognita, ist in jeder Hinsicht wohlbegründet und wohldurchdacht. Damit er diesen seinen grossartigen Plan vollkommen ausführen könne, ist es dringend wünschenswerth, dass er, während er seine bisherigen Reisen ganz mit seinen eigenen bescheidenen Mitteln gemacht hat, durch Regierungen oder gelehrte Gesellschaften reichlich unterstützt werde. Auch von Seiten unserer Gesellschaft wäre eine Betheiligung wohl zu wünschen. In § 3 der Statuten ist unter ihren Aufgaben ausdrücklich genannt „die Anregung und Unterstützung von Unternehmungen zur Förderung der Kenntniss des Morgenlandes". Aber die Mittel unserer Gesellschaft sind gegenwärtig durch die übernommene Unterstützung verschiedener litterarischer Unternehmungen, wie der Redactionsbericht das gezeigt hat, völlig in Anspruch genommen. So konnten wir vorläufig nichts

weiter ihm, als dem Herrn Dr. Landsberg, wie er es wünschte, ein empfehlendes Gutachten über seinen Plan und die von dessen Ausführung zu erwartenden Resultate auszustellen. Möge ihm in deutschen Landen die thätige Theilnahme entgegenkommen, die er verdient.

Hiermit schliesse ich den letzten Bericht meines Secretariats, das ich seit Oktober 1865, also 14 Jahre hindurch, zu bekleiden die Ehre gehabt habe. Schon früher habe ich wiederholt gebeten, wegen der allmählich angewachsenen sonstigen Pflichten und Lasten einen andern an meine Stelle zu setzen, habe mich aber im Interesse der Gesellschaft dem gegenüberstehenden Wunsche der Kollegen gefügt, welche die Schwierigkeiten eines anderweitigen Arrangements geltend machten. Jetzt werden dieselben anerkennen, dass ein solches möglich ist. Ich erkläre daher, dass ich eine etwaige Wiederwahl nicht würde anzunehmen vermögen und lege mein Amt nieder mit aufrichtigem Dank für das mir wiederholt bewiesene Vertrauen, mit freudiger und dankbarer Erinnerung an das mir so lange vergönnt gewesene freundschaftliche Zusammenwirken mit hochverehrten und geachteten Männern und mit den lebhaftesten Wünschen für ein ferneres Gedeihen und Wachsen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Schlottmann.

Extract aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1882.

Einnahmen.

22120 M. 55 ₰ Kassenbestand vom Jahre 1881.

122 M. 72 ₰ auf rückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für die Jahre 1879 bis 1881

6266 „ 71 „ Jahresbeiträge derselben für 1882.

6389 „ 43 „

94 „ — „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1882 lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:

9659 M. 86 ₰ Bestand nach der Rechnung pro 1882.

9565 „ 86 „ „ „ „ „ „ 1881.

94 M. — ₰ Zuwachs des Fleischer-Stipendii w. o.

422 „ 95 „ Zinsen von hypothek. u. zeitweise auf Rechnungsbuch d. Allgem. D. Creditanstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

67 „ 70 „ zurückerstattete Auslagen.

2745 „ — „ Unterstützungen, als:

1500 M. — ₰ von der Königl. Preuss. Regierung.

345 „ — „ (200 fl. rh.) von der Königl. Würtembergischen Regierung

900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung.

2745 M. — ₰ w. o.

Ausgaben.

8873 M. 30 ₰ für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band 36“, von „the Kamil by Wright, Part XI“, von „Ibn Ja'îš, Commentar, ed. Jahn Heft 6“, des „Wissenschaftl. Jahresberichts f. 1874/75, Sign. 1/3“ und von „Accidentien“.

270 „ 93 „ Unterstützung oriental. Druckwerke.

2264 „ 70 „ Honorare, als:

1625 M. 70 ₰ für „Zeitschrift, Band 36“ und auf frühere Bde. } incl. Correctur derselben.

62 „ — „ „ „Wissenschaftl. Jahresbericht f. 1878, I. Hälfte“ } incl. Correctur derselben.

518 „ 50 „ „ „Wissenschaftl. Jahresbericht f. 1879. } incl. Correctur derselben.

58 „ 50 „ „ Revision von „Ibn Ja'îš, Commentar ed. Jahn Heft 6, sowie für Correctur von „the Kamil by Wright, Part XI“, Bogen 124/26

2264 M. 70 ₰ w. o.

1720 „ — „ Honorare für Redaction d. „Zeitschrift“ und des „Wissenschaftl. Jahresberichts“, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.

150 „ — „ Reisediäten an Vorstandsmitglieder zur General-Versammlung in Karlsruhe.

306 „ 40 „ Für Ankauf des königl. sächs. Staatsschuldscheins der erst 5%igen jetzt auf 4% herabgesetzten Anleihe vom 2. Januar 1867, Ser. II, No. 16523: M. 300, zum Tages-Cours von 102, und Stempel.

300 „ — „ Nominalwerth des am 29. Juni 1883, als Ersatz für den pro 31. December 1882 ausgeloosten königl. sächs. Staatsschuldschein No. 41000 der Anleihe vom Jahre 1855, angekauften königl. sächs. Staatsschuldscheines 5% iger, auf 4% herabgesetzter Anleihe vom 2. Januar 1867, Ser. II, No. 18523.

4 „ 19 „ Lucrum durch Coursdifferenzen und auf eingeg. Wechsel und Checks.

1210 *M.* 20 *₰* durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh. lt. Rechnung v. 25. Juli 1883 gedeckten Ausgaben.

2931 „ 75 „ Baarzahlung derselben, lt. Rechnung vom 25. Juli 1883.

4141 „ 95 „

36285 *M.* 77 *₰* Summa. Hiervon ab:

15501 „ 50 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:

20784 *M.* 27 *₰* Bestand. (Davon: 9900 *M.* — *₰* in hypothek. angelegten Geldern,

9659 „ 86 „ Vermögensbestand d. Fleischer-Stipendii

und 1224 „ 41 „ baar)

20784 *M.* 27 *₰* w. o.

525 „ 23 „ für Buchbinderarbeiten (incl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle).

194 „ 02 „ für Porti, Frachten etc., incl. der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.

15 „ — „ für Anfertigung von 30 Stück Diplomen.

131 „ 70 „ Insgemein (für Anzeigen, Feuerversicherungs-Prämie für die Bibliothek in Halle, Wiederherstellung zweier zerbrochener Gypstafeln in derselben, für Wechselstempel u. Coursdifferenzen, Schreibmaterialien, f. Emballage u. Verpackungen, f. Beleuchtung u. Reinigung der Sitzungs- u. Bibliotheks-Locale und für Aufwartung).

1210 *M.* 20 *₰* Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 25. Juli 1883.

159 „ 97 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Specification vertheilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.

1050 „ 23 „ demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den Absatz von der „Zeitschrift“, den „Abhandlungen f. d. K. d. M.“ etc., lt. Rechnung vom 25. Juli 1883.

15501 *M.* 50 *₰* Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Boltze in Halle, als Monent.

F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1883:

1046 Herr Dr. med. Saad in Chanekin bei Bagdad.

Für 1884:

1047 Herr Joh. Mich. Schmid, Pfarrer in Frohnstetten, Bayern.

1048 „ Gustav Rudloff, Superintendent in Wangenheim bei Gotha.

An Stelle eines Mitgliedes ist beigetreten:

Die Somogyi'sche (Stadt-) Bibliothek zu Szegedin.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. Cajetan Kossowicz, w. Staatsrath, Exc., Prof. des Sanskrit a. d. Univ. in St. Petersburg, † den 7. Febr. 1883.

„ Dr. A. Lützenkirchen, † den 1. Nov. 1883.

Verzeichniss der vom 15. October bis 20. December 1883 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29 a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. Vol. XV, Part IV. 1883.

2. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. Tome II. No. 2 (Août — Septembre 1883).

3. Zu Nr. 609 c [2526]. Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. London. — Vol. V. 1883. No. 11. 12.

4. Zu Nr. 937 [162]. Society Royal Asiatic. The Journal of the Bombay Branch. Bombay. — Vol. XVI, No. XLI. 1883. Extra-Number: Prof. *Peterson's* Report on the Search for Sanskrit Mss. in the Bombay Circle 1882—83.

5. Zu Nr. 1101 a [99]. Institution, Smithsonian. Annual Report of the Board of Regents, showing the operations, expenditures, and condition of the Institution for the year **1881**. Washington 1883.

6. Zu Nr. 1521 [2820]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série. Tome IV. 3e Trimestre 1883.

7. Zu Nr. 1521 a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris. — 1883. No. 16.

8. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe. München. — 1883. Heft III.

9. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique (Antiquité et Moyen Age) publiée sous la Direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot*. Paris. — Troisième Série. 1re Année. Sept., Oct. 1883.

10. Zu Nr. 2771 a Q. [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Herausgeg. von *C. R. Lepsius* … unter Mitwirkung der Herren *M. Brugsch, Ed. Erman* und *L. Stern*. Leipzig. — 21ster Jahrgang. 1883. 3. Heft. — 21ster Jahrgang. 1882. 1. Heft.

11. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XIX. 1883. Выпускъ 3.

12. Zu Nr. 2907 F. [2300]. Recueil d'Antiquités de la Scythie. Publié par la Commission Imperial Archéologique. St. Pétersbourg. — Atlas. Livraison 2e. Planches C—F et XXII—XL. 1873.

13. Zu Nr. 3840 [2825]. Société de Géographie Commerciale de Bordeaux. Bulletin. Bordeaux. — 5e Année. 2e Série. No. 20. 21. 22. 1883.

14. Zu Nr. 3641 F. [2385]. Catalogue, Bengal Library, of books. [Appendix to the Calcutta Gazette.] Calcutta. — 1882. Quarter 4.

15. Zu Nr. 3644 F. [2389]. Statement of particulars regarding books, maps etc., published in the North-Western Provinces and Oudh. Allahabad. — 1883. Quarter 1. 2.

16. Zu Nr. 3645 F. [2392]. Catalogue of books registered in the Panjab. Lahore. — 1882. Quarter 1—4.

17. Zu Nr. 3647 F. [2387]. Catalogue of books printed in British Burma. Rangoon. — 1883. Quarter 1.

18. Zu Nr. 3769 Q. [12]. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie terza. Transunti. Vol VII. Fasc. 15. 1883.

19. Zu Nr. 3863 Q. [2061]. Aruch completum sive lexicon vocabula et res, quae in libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis continentur, explicans auctore Nathane filio Jechielis . . . corrigit, explet, critice illustrat et edit Dr. *Alexander Kohut*. Viennae. — Tom. IV. Fasc. III. 1883.

20. Zu Nr. 3868 Q. [46]. Annales de l'Extrême Orient et de l'Afrique. Paris. — 6e Année. 1883. Nos. 64, 65. 1883.

21. Zu Nr. 3890 [2405]. Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha. Auf Bef. Sr. Hoh. des Herzogs Ernst II. . . verzeichnet von Dr. *Wilhelm Pertsch*. Gotha. — IV. Band, 2. Heft. 1883.

22. Zu Nr. 3937 [1666]. Annales auctore *Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari* quos ediderunt *J. Barth*, *Th. Nöldeke*, *P. de Jong*, *E. Prym*, *H. Thorbecke*, *S. Fraenkel*, *J. Guidi*, *D. H. Müller*, *M. Th. Houtsma*, *S. Guyard*, *V. Rosen* et *M. J. de Goeje*. Lugd. Bat. — Sect. I pars IV, quam ed. *Th. Nöldeke* (p. 961—1072) et *P. de Jong* (p. 1073—1280). 1882. — Sect. III pars V, quam ed. *M. J. de Goeje* (p. 1281—1367) et *V. Rosen* (p. 1368—1600). 1883.

23. Zu Nr. 3981 Q. Gids. De Indische. Staat- en Letterkundig Maandschrift. Amsterdam. — Vijfde Jaargang 1883. Nov., Dec.

24. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. Paris.
a. Partie Littéraire. Deuxième Série. Tome dix-huitième. XXXVIIIe de la Collection. Livr. 4 (Oct.), 5 (Nov.). 1883.
b. Partie Technique. Deuxième Série. Tome dix-neuvième. XXXIXe de la Collection. Livr. 10 (Oct.), 11 (Nov.). 1883.

25. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von Dr. *W. Koner*. Berlin. — XVIII. Band. Heft 3, 4—5. 1883.

26. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — X. Band. No. 5—6. 1883.

27. Zu Nr. 4203 Q. Annales du Musée Guimet. Paris. — Tome cinquième. 1883. [*Feer, Leon*, Fragments extraits du Kandjour traduits du Tibétain.]

28. Zu Nr. 4204. Revue de l'Histoire des Religions. Publiée sous la Direction de M. *Maurice Vernes*. Paris. — Quatrième Année. Tome VI. 6. 1882; — Tome VII. 1. 1883.

29. Zu Nr. 4343. Le Muséon. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome II. 4. 1883.

30. Zu Nr. 4466. Revue de l'Extrême-Orient. Publiée sous la Direction de M. *Henri Cordier*. Paris. — Tome II. Nos. 1 & 2. (Janvier—Juin). 1883.

31. Zu Nr. 4490. Māitrāyaṇī Saṃhitā. Hrsg. von Dr. *Leopold von Schroeder*. Leipzig. Gedruckt auf Kosten der D. M. G. — Zweites Buch. 1883.

II. Andere Werke.

4627. Zu II. 12, a. ε.[1]) Ichwân es-Safâ, Die Abhandlungen der. Zum ersten Mal aus arabischen Handschriften herausgegeben von Dr. *Fr. Dieterici*. Leipzig 1883.

4628. Zu III. 2, S. 134 f. Catalogue des livres Chinois qui se trouvent dans la bibliothèque de l'université de Leide. Leide 1883.

4629 A. Zu II. 12, a. ε. *Wüstenfeld, F.*, Die Çufiten in Süd-Arabien im XI. (XVII.) Jahrhundert. Göttingen 1883. [Abh. d. kgl. Ges. d. W. zu Gött. XXX.]

4630. Zu II. 9, b und g. *Matthes, B. F.*, Dr., Eenige Proeven van Boegineesche en Makassaarsche Poëzie. Uitgegeven vanwege het koninklijk Instituut voor de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Ter gelegenheid van het zesde internationale congres der orientalisten te Leiden. 's Gravenhage 1883.

4631 F. Zu IV. Proben der Koranornamente. Drei Farbendrucke. Berlin. Ein Blatt ist mit Bleistiftzeichnungen weiter ausgeführt. S. auch B 441. Aus Dr. Spitta-Bey's Nachlass.

4632. Zu III. 5, b. γ. ε. *Prášek, Justin*, Z Dějin Médských. Kritické příspěvky ku dějinám starvasijským. (Zur Medischen Geschichte. Kritische Beiträge zur Geschichte Altasiens.) Klattauer Gymnasialprogramm. 1883.

4633. Zu III. 2, S. 135. Memorandum of books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending on 31st December 1882. Akola 1883. (Ein Blatt in 8.)

4634. Zu II. 9, b. *Niemann, G. K.* Geschiedenis van Tanette. Boegineesche text met aanteekeningen. Uitgegeven van wege het koninklijk instituut voor de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Feestgave ter gelegenheid van het zesde internationale congres der orientalisten te Leiden. 's Gravenhage 1883.

4635. Vgl. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven vanwege het koninklijk Instituut voor de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Ter gelegenheid van het zesde internationale congres der orientalisten te Leiden. 's Gravenhage 1883.
Zu III. 4, a. 4635 a. Land en Volkenkunde.
Zu I. 1. 4635 b. Taal en Letterkunde.

4636. Zu III. 4, b. β und γ. *Smith, W. Robertson*, A Journey in the Hejâz (Ausschnitte aus The Daily Free Press, 1879); In the Holy Land and The Outskirts of Jerusalem (Ausschnitte aus Scotsman, 1880). — Aus Dr. Spitta-Bey's Nachlass.

4637. Zu II. 12, a. ε. *Spitta-Bey, Guillaume*, Contes Arabes Modernes recueillis et traduits. Leide 1883. — Aus Dr. Spitta-Bey's Nachlass.

4638. Zu I, S. 12. Zeitung, (Augsburger) Allgemeine. Beilage zu Nr. 131. 1882. [*A. Müller*, Spitta-Bey und die Bibliothek in Kairo.] — Aus Dr. Spitta-Bey's Nachlass.

4639. Zu I, S. 7. Magazin für die Literatur des Auslands. No. 52. 1873. [*S.*, Die Bibliothek des Khedive.] — Aus Dr. Spitta-Bey's Nachlass.

4640. Zu II. 12, a. ζ. أبونظاره زرقا. Jahrgang 1878, Nr. 12; 1879, Nr. 4, 27, 28. Mit Illustrationen. Vgl. 4641.

4641. Zu II. 12, a. ζ. أبونظاره زرقا. Jahrgang 1260. Nr. 3—14. Vgl. 4640.

---

1) Bezieht sich auf den gedruckten Katalog der Bibliothek der D. M. G. Bd. I.

4642. Zu III. 8, b. *Pott, A. F.*, Latein und Griechisch in einigen ihrer wichtigsten Lautunterschiede. [Kuhn's Zeitschrift, N. F. VI. 2.]

4643 F. Zu II. 10, a. *Šên pao*. Vom 24. Mai 1878. Shanghai. [In Enveloppe mit englischer Inhaltsangabe.] Vgl. 4145 Q.

4644. Zu II. 7, c. δ. 2. *Bartholomae, Chr.*, Zwei Lieder des Zarathustra (Jasna 49. 1—11). [Bezzenberger's Beiträge VIII. 3.]

4645 Q. Zu III. 12, b. α. *Analecta Sacra* Spicilegio Solesmensi parata edidit Joannes Baptista Card. Pitra. Tom. IV: Analecta sacra patrum Antenicaenorum ex codd. or. coll. *J. P. Paulinus Martinus*. — Paris 1883.

4646. Zu II. 12, a. α. *Strack, Herm. L.* und *Siegfried, Carl*, Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Litteratur. I. und II. Teil. Karlsruhe und Leipzig 1884. [I. Grammatik der neuhebräischen Sprache von *Carl Siegfried*; II. Abriss der neuhebr. Litteratur von *Herm. L. Strack*.]

4647. Zu II. 7, c. δ. 3. *Olshausen, J.*, Zur Würdigung der Pahlavîglossare und ihrer Erklärung durch die Parsen. [Kuhn's Zeitschrift, N. F. VI. 6.]

4648. Zu III. 12, a. β. 2. *Massaroli, Giuseppe*, Phul e Tuklatpalasar II, Salmanassar V. e Sargon. Questioni Biblico-Assire. Roma 1882.

4649. Zu III. 5 c und II. c. δ. 4 d. **Жуковскій, В. А.**, Али Аухадэддинъ Энвери. Матеріалы для его Біографіи и Характеристики. С.-Петербургъ 1883.

4650. Zu II. c. δ. 4. d. **Залеманъ, К.**, В. А. Жуковскій, Али Аухадэддинъ Энвери. С.-Петербургъ 1883. [Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія 1883.]

4651. Zu III. 12, a. β. 2. *Castelli, David*, La Profezia nella Bibbia. Studi. Firenze 1882.

4652. Zu III. 8, b. *Justi, Ferd.*, Ueber die Zusammensetzung der Nomina in den indogermanischen Sprachen. Göttingen 1861.

4653 F. Zu I, 8. 5. Tabula Gratulatoria für the Royal Asiatic Society of Bengal zum 100jährigen Jubiläum am 15. Jan. 1884.

4654. Zu I. Literaturblatt für orientalische Philologie. Unter Mitwirkung von Dr. *Johannes Klatt* in Berlin hrsg. von Prof. Dr. *E. Kuhn* in München. Leipzig. — I. Bd. 1. 2. und 3. Heft. 1883.

4655. Zu III. 2. Catalogue du Musée Guimet. [Lyon.] Première partie. Inde, Chine et Japon . . . par *L. de Milloué*. Nouvelle édition. Lyon 1883.

4656 Q. Zu III. 3 und III. 1. b. β. *Menant, Joachim*, Les Pierres gravées de la Haute-Asie. Recherches sur la Glyptique Orientale. Paris. — Première partie: Cylindres de la Chaldée. 1883.

4657 Q. Zu III. 2. Catalogue des Manuscrits Arabes de la Bibliothèque Nationale [Paris], par M. le Baron *de Slane*. Premier fascicule. 1883.

4658 Q. Zu III. 12. a. β. 2. *Fraidl, Franz*, Die Exegese der 70 Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit. Graz 1883.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

B. 440. Zu II. 1[1]). Abklatsch einer kufischen Inschrift, abgenommen von einem Minaret in Jemen. 12zeilig. Aus dem Dr. Spitta-Bey'schen Nachlass.

B. 441. Zu IV. b. Probe der Koranornamente. Aquarell. Aus dem Dr. Spitta-Bey'schen Nachlass. S. auch 4651.

B. 442. Zu IV. b. Drei Blätter aus einem chinesischen Kartenspiel.

---

1) Bezieht sich auf den gedruckten Katalog der Bibliothek der D. M. G. Bd. II.

Verzeichniss der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahr 1883.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Michele Amari, Senator des Königr. Italien in Rom.
- Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker, in Jena.
- Dr. H. L. Fleischer, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig.
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. in Leiden.

Sir Alex. Grant, Baronet, Principal of the University of Edinburgh.

Herr B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in Alderley Grange, Wotton-under-Edge, Gloucestershire.
- Dr. Alfr. von Kremer, Exc., k. k. Handelsminister a. D. in Wien.
- Dr. C. R. Lepsius, Geh. Regierungsrath, Oberbibliothekar und Prof. a. d. Univ. in Berlin.
- Dr. F. Max Müller, Prof. an der Univ. in Oxford.
- Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft an d. Univ. in Halle.

Sir Henry C. Rawlinson, Major-General u. s. w. in London.

Herr Dr. R. von Roth, Oberbibliothekar und Professor an d. Univ. in Tübingen.
- Dr. A. F. Stenzler, Geh. Regierungsrath, Prof. a. d. Univ. in Breslau.
- Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor General of India, jetzt in London.
- Subhi Pascha Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.
- Graf Melchior de Vogüé, Mitglied des Instituts in Paris.
- Dr. W. D. Whitney, Secretär der Amerikan. Morgenl. Gesellschaft und Prof. a. d. Univ. in New-Haven, U. S. America.
- Dr. William Wright, Prof. an der Univ. in Cambridge.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth Esq., Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
- Bâbu Râjendra Lâla Mitra in Calcutta.
- Dr. G. Bühler, Professor an d. Univ. in Wien.
- Alexander Cunningham, Major-General, Director of the Archaeological Survey of India.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, Exc., kais. russ. w. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Içvara Candra Vidyâsâgara in Calcutta.
- Oberst William Nassau Lees, LL. D., in London.

Herr Lieutenant-Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul-General in Algeria, in Algier.
- Dr. G. Rosen, kais. deutscher Generalconsul a. D. in Detmold.
- Dr. R. Rost, Oberbibliothekar a. d. India Office Library in London.
- Dr. Edward E. Salisbury, Präsident der Amerikan. morgenl. Gesellschaft und Prof. in New Haven, N.-Amerika.
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar, in New York.
- Dr. A. Sprenger in Heidelberg.
- Edw. Thomas Esq. in London.
- Dr. Cornelius V. A. Van Dyck, Missionar in Beirut.

III.

Ordentliche Mitglieder[1].

Herr Dr. Aug. Ahlqvist, Prof. in Helsingfors (589).
- Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald (578).
- Karl Ahrens, Gymnasiallehrer in Plön (Holstein) (1011).
- Dr. Hermann Almkvist, Prof. der Vergl. Sprachforschung a. der Univ. in Upsala (1034).
- Arthur Amiaud, Prof. in Paris (998).
- Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).

Carl von Arnhard, Gutsbesitzer in München (990).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Zittau (494).
- Dr. Joh. Auer, Prof. am akadem. Gymnasium in Wien (883).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Th. Aufrecht, Prof. an der Univ. in Bonn (522).
- Freiherr Alex. von Bach Exc. in Wien (636).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (804).
- Dr. Seligman Baer, Lehrer in Biebrich a. Rh. (926).
- Lic. Dr. Friedrich Baethgen, Docent an der Univ. in Kiel (961).
- Dr. O. Bardenhewer, Docent an der Univ. in München (809).
- Dr. Jacob Barth, Professor an der Univ. in Berlin (825).
- Dr. Christian Bartholomae, Docent an der Univ. in Halle (955).
- René Basset, professeur à l'École Supérieure des Lettres in Algier (997).
- Dr. A. Bastian, Professor an d. Univ. in Berlin (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg (704).
- Dr. Gust. Baur, Consistorialrath, Prof. und Universitätsprediger in Leipzig (288).
- J. Beames, Commissioner of Orissa, in Hooghly, Bengal, India (732).
- G. Behrmann, Hauptpastor in Hamburg (793).
- Dr. Wilhelm Bender, Prof. der Theol. in Bonn (985).
- R. L. Bensly, M.A., Fellow and Librarian of Gonville and Caius College in Cambridge (498).
- Adolphe Bergé Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath, Präsident der kaukas. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (627).
- Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Custos des k. k. Münz- und Antiken-Cabinets in Wien (713).
- Aug. Bernus, Pastor in Basel (785).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. E. Bertheau, Geh. Regierungsrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).
- Dr. Carl Bezold, Privatdocent a. d. Univ. in München (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Prof. an der Univ. in Königsberg (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Universität in Innsbruck (573).
- Freiherr von Biedermann, Königl. sächs. General-Major z. D. in Bautzen (189).
- A. S. Bialan, Custos a. d. Peabody Institute Library in Baltimore, U. S. A. (1023).
- Rev. John Birrell, D. D., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. John Hopkins University, Baltimore, Md. U. S. A. (999).
- Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
- Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Witzenhausen an d. Werra (133).
- A. Bourquin, Pastor, Vals-le-Bain (Ardèche), Frankreich (1008).
- Dr. Peter von Bradke in Jena (906).
- M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen (764).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary, New York (725).
- Dr. Ebbe Gustav Bring, Bischof vom Linköpingsstift in Linköping (750).
- J. P. Broch, Prof. der semit. Sprachen in Christiania (407).
- Dr. H. Brugsch-Bey in Berlin (276).
- Rud. E. Brünnow in Vevey (1009).
- Lic. Dr. Karl Budde, Professor an der ev.-theol. Facultät in Bonn (917).
- Ernest A. Budge B. A., Assist. Departm. Orient. Antiqu. Brit. Mus. London (1035).
- Dr. Budie, Cand. theol. in Halle (1044).
- Frants Buhl, Prof. der alttestamentl. Wissenschaft a. d. Univ. in Kopenhagen (920).
- Freiherr Guido von Call, k. k. österreich-ungar. Legationssecretär in Constantinopel (822).
- L. C. Casartelli, M. A., St. Bede's College, Manchester (910).
- Alfred Caspari, Studienlehrer an den Kgl. Bayer. Militärbildungsanstalten in München (979).
- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
- David Castelli, Prof. des Hebr. am R. Istituto di studj superiori in Florenz (812).
- Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye, Prof. der Theol. in Amsterdam (959).
- Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Literatur an der Univers. in St. Petersburg (292).
- Hyde Clarke Esq., Mitglied des Anthropolog. Instituts in London (601).
- Lic. Dr. Carl Heinr. Cornill, Docent an der Univ. und Repetent am Seminarium Philippinum in Marburg (885).
- Heinrich Graf von Coudenhove in Wien (957).
- Edw. Byles Cowell, Professor d. Sanskrit an d. Universität Cambridge (410).
- Rev. Dr. Mich. John Cramer, Ministerresident der Verein. Staaten von Nord-Amerika in Bern (695).
- Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago (923).
- Dr. Georg Curtius, Geh. Hofrath, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).
- Robert N. Cust, Barrister-at-law, late Indian Civil Service, in London (844).
- Dr. Ernst Georg Wilhelm Deecke, Rector des kais. Lyceums in Strassburg (742).
- Dr. Berth. Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena (753).
- Dr. Franz Delitzsch, Geh. Kirchenrath und Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. an d. Univ. in Leipzig (948).

Herr Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der École spéciale des langues orientales vivantes in Paris (666).
- Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).
- Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Berlin (257).
- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (654).
- Sam. R. Driver, Fellow of New College in Oxford (858).
- Dr. Johannes Dümichen, Professor an der Univ. in Strassburg (708).
- Frank W. Eastlake, stud. or. in Bonn (945).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. in Leipzig (562).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).
- Dr. Egli, Pastor emerit. in Engehof b. Zürich (925).
- Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Genf (947).
- Karl Ehrenburg, stud. phil. z. Z. in Berlin (1016).
- Dr. Arthur M. Elliott, Prof. an der Univ. in Baltimore (851).
- Dr. Adolf Erman, Privatdocent an der Univ. in Berlin (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith (641).
- Waldemar Ettel, cand. theol. in Köntopf bei Dramburg in Pommern (1015).
- Prof. Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibl. in Strassburg (614).
- Edmond Fagnan, attaché à la Bibliothèque Nationale, Paris (963).
- Dr. Fredrik A. Fehr, Prediger in Stockholm (864).
- Hermann Feigl, Amanuensis a. d. k. k. Universitätsbibl. in Wien (1045).
- C. Feindel, Dragomanats-Eleve bei der k. deutschen Gesandtschaft in Peking (836).
- Dr. Winand Fell, Religionslehrer am Marzellen-Gymnasium in Cöln (703).
- Dr. Victor Floigl in Graz (976).
- Fr. Fraidl, Prof. d. Theol. in Graz (980).
- Dr. Ernst Fraenkel, Gymnasialoberlehrer in Dresden (859).
- Dr. Ludwig Fritze, erster Seminarlehrer in Dessau (1041).
- Major George Fryer, Madras Staff Corps, Deputy Commissioner in Rangun (910).
- Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit, St. Xavier College, High School, Bombay (973).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956).
- Dr. H. G. C. von der Gabelentz, Prof. an d. Univ. in Leipzig (582).
- Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
- Dr. Richard Garbe, Professor an d. Univ. in Königsberg (904).
- Gustave Garrez in Paris (621).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. der alttest. Theologie in Lausanne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Studienlehrer in Neustadt a/H., Rheinpfalz (930).
- Dr. H. Gelzer, Prof. an der Univ. in Jena (958).
- Rudolf Geyer, stud. phil. in Wien (1035).
- Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (760).
- Lic. Dr. F. Giesebrecht, Docent an der Univ. in Greifswald (877).
- Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. an d. Univ. in Bonn (20).
- Rev. Dr. Ginsburg in Virginia Water, St. Anns Heath, Chertsey (Sussex) (718).
- Wladimir Girgass, Prof. d. Arabischen bei der orient. Facultät in St. Petersburg (775).
- K. Glaser, Professor am k. k. Gymnas. zu Wien (968).
- Dr. Siegfried Goldschmidt, Professor an d. Univ. in Strassburg (693).
- Dr. Ignaz Goldziher, Docent an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest (758).
- Dr. R. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
- Rev. Dr. F. W. Gotch in Bristol (525).
- Lic. Dr. Julius Grill, Ephorus am theol. Seminar in Maulbronn, Württemberg (780).
- Lic. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Grimma (67).
- Dr. Wilh. Grube, am Ethnol. Mus. in Berlin (921).

Herr Dr. Max Grünbaum in München (459).
- Dr. Max Th. Grünert, Professor an d. Univ. in Prag (873).
- Ignazio Guidi, Prof. des Hebr. und der semit. Spr. in Rom (819).
- Jonas Gurland, Hofrath und Magister in Nowomoskowsk (771).
- Lic. Herm. Guthe, Docent an der Univ. in Leipzig (919).
- Dr. Herm. Alfr. von Gutschmid, Prof. an der Univ. in Tübingen (367).
- Rev. Robert Gwynne in London (1040).
- Dr. Julius Caesar Haentzsche in Dresden (595).
- S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (551).
- J. Halévy, in Paris (845).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
- Anton Freiherr von Hammer Exc., k. u. k. Geh. Rath in Wien (397).
- Dr. Alb. Harkavy, Professor d. Gesch. d. Orients an der Univ. in St. Petersburg (676).
- Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen (681).
- Dr. Martin Hartmann, Kanzler-Dragoman bei dem k. deutschen Consulat in Beirut (802).
- Dr. M. Heidenheim, theol. Mitglied des königl. College in London, d. Z. in Zürich (570).
- Dr. Joh. Heller, Rector des Collegiums in Pressburg (965).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
- Dr. K. A. Hille, Arzt am königl. Krankenstift in Dresden (274).
- Dr. A. Hillebrandt, Professor an der Univ. in Breslau (950).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Halberstadt (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld in Berlin (995).
- Dr. Reinhart Hoerning, Assist. Ms. Dep. British Museum, London (1001).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal Cathedral Mission College, Calcutta (818).
- Lic. C. Hoffmann, Pastor in Frauendorf, Reg.-Bez. Stettin (876).
- Joh. Hollenberg, Gymnasialoberlehrer in Bielefeld, Rheinprov. (972).
- Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. Privatdocent an d. Univ. zu Freiburg (934).
- Dr. Fritz Hommel, Secretär an der Hof- und Staatsbibliothek und Docent an d. Univ. in München (841).
- Dr. Edw. Hopkins, Columbia University, New York City, U. S. A. (992).
- Dr. M. Th. Houtsma, Adj. Int. Leg. Warn. in Leiden (1002).
- Clément Huart, Dragoman der französischen Gesandtschaft in Constantinopel (1036).
- Dr. A. V. Huber, in München (960).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg (779).
- Dr. Eugen Hultzsch, Doc. a. d. Univ. in Wien (946).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje in Leiden (1012).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Akademie in Münster (791).
- Dr. G. Jahn, Docent an der Univ. u. Oberlehrer am Köln. Gymn. in Berlin (830).
- Dastur Jamaspji Minocherji, Parsi Highpriest in Bombay (1020).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg (815).
- Dr. P. de Jong, Prof. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Utrecht (427).
- Dr. B. Jülg, Prof. d. klassischen Philologie u. Litteratur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
- Dr. Abr. Wilh. Theod. Juynboll, Prof. des Arabischen in Delft (592).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor am Gymnasium und Doc. an der Univ. in Zürich (1027).
- Dr. Isidor Kalisch, Rabbiner in Newark, N. J., N.-America (864).
- Dr. S. J. Kämpf, Prof. an der Universität in Prag (765).

Herr Dr. Adolf **Kamphausen**, Prof. an d. evang.-theol. Facultät in Bonn (462).
– Dr. Simon **Kaatz** in Lugos, Ungarn (698).
– Dr. Joseph **Karabacek**, Professor an d. Univ. in Wien (651).
– Alois **Kaufmann**, Prof. am Gymnasium in Luzern (967).
– Dr. David **Kaufmann**, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (892).
– Dr. Fr. **Kaulen**, Prof. an d. Univers. in Bonn (500).
– Dr. Emil **Kautzsch**, Kirchenrath, Prof. an der Univ. in Tübingen (621).
– Pastor **Kayser** in Menz bei Königsborn bei Magdeburg (1033).
– Dr. Camillo **Kellner**, Oberlehrer am königl. Gymn. in Zwickau (709).
– Dr. H. **Kern**, Professor an d. Univ. in Leiden (936).
– Lic. Dr. Konrad **Kessler**, Docent der Theologie und der orient. Spr. und Repetent an d. Univ. in Marburg (875).
– Dr. Franz **Kielhorn**, Prof. a. d. Univ. in Göttingen (1022).
– Dr. H. **Kiepert**, Prof. an d. Univ. in Berlin (218).
– Rev. T. L. **Kingsbury**, M. A., Easton Royal, Pewsey (727).
– Dr. M. **Klamroth**, Gymnasiall. in Altona (962).
– Dr. Johannes **Klatt** in Berlin (878).
– Dr. G. **Klein**, Rabbiner in Stockholm (931).
– Rev. F. A. **Klein** in Sigmaringen (912).
– Dr. P. **Kleinert**, Prof. d. Theologie in Berlin (495).
– Dr. Heinr. Aug. **Klostermann**, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
– Dr. Friedrich **Knauer**, Magister in Tübingen (1031).
– Dr. A. **Köhler**, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
– Dr. Kaufmann **Kohler**, Rabbiner in New-York (723).
– Dr. Samuel **Kohn**, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest (656).
– Dr. Alexander **Kohut** in Grosswardein, Ungarn (657).
– Lic. Dr. Eduard **König**, Docent an der Univ. u. Oberlehrer an der Thomasschule in Leipzig (691).
– Dr. J. **König**, Prof. d. A. T. Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
– Dr. Rudolf **Krause**, prakt. Arzt in Hamburg (728).
– Dr. Ludolf **Krehl**, Geh. Hofrath, Prof. an d. Univ. und Oberbibliothekar in Leipzig (164).
– Dr. Mich. Jos. **Krüger**, Domprobst in Frauenburg (434).
– Dr. Abr. **Kuenen**, Prof. d. Theologie in Leiden (327).
– Dr. E. **Kuhn**, Prof. an der Univ. in München (712).
– Dr. E. **Kurz**, Gymnasiallehrer in Burgdorf, Cant. Bern (761).
– Graf Géza **Kuun von Osdola** in Budapest (696).
– Dr. Paul Bernard **Lacome**, Prof. des Bibelstudiums der Pariser Provinz des Dominicanerordens, z. Z. in Volderabrück, Tirol (1028).
– W. **Lagus**, w. Staatsrath, Exc., Professor in Helsingfors (69).
– Dr. J. P. N. **Land**, Prof. in Leiden (464).
– Dr. W. **Landau**, Oberrabbiner in Dresden (412).
– Dr. S. **Landauer**, Docent an der Univ. in Strassburg (882).
– Dr. Carlo **Landberg**, z. Z. auf Reisen in Arabien (1043).
– Dr. Carl **Lang**, Lehrer an der Victoriaschule in Aachen (1000).
– Dr. Charles R. **Lanman**, Prof. des Sanskrit, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, N.-America (897).
– Fausto **Lasinio**, Prof. der semit. Sprachen an d. Univ. in Florenz (605).
– Dr. **Lauer**, Regierungs- u. Schulrath in Merseburg (1013).
– Dr. **Lefmann**, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
– Dr. Oscar **von Lemm**, in St. Petersburg (1026).
– Dr. John M. **Leonard**, Professor of Greek and Comparative Philology in the State University of Cincinnati, U. S. A. (725).
– Dr. Ernst **Leumann** in Oxford (1021).
– Right Rev. Dr. J. B. **Lightfoot**, Bishop of Durham, Auckland Castle, Bishop Auckland (647).

Herr Giacomo Lignana, Professor der morgenl. Spr. in Rom (555).
- Dr. Arthur Lincke in Paris (942).
- Dr. Bruno Lindner, Docent an der Univ. in Leipzig (952).
- Dr. J. Löbe, Kirchenrath in Altenburg (32).
- Dr. L. Loewe, Seminardirector, Examinator der morgenl. Sprachen im Royal College of Preceptors in Broadstairs, Kent (501).
- Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
- Dr. Wilhelm Lotz aus Cassel (1007).
- Dr. Alfred Ludwig, k. k. ordentl. Universitätsprofessor in Prag (1006).
- Jacob Lütschg, Cand. orient. in St. Petersburg (865).
- A. Lützenkirchen, Stud. orient. in Düren (870).
- C. J. Lyall, B. S. C., in London (922).
- Dr. D. G. Lyon in Cambridge, Mass., U. S. America (1004).
- Dr. F. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (203).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College, Oxford (1024).
- Lic. Karl Marti, Pfarrer in Buus, Baselland, und Doc. d. Theol. a. d. Univ. in Basel (943).
- Abbé P. Martin, Prof. an der kath. Univ. in Paris (782).
- Dr. H. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in Haag (270).
- Dr. J. F. M'Curdy, Professor, Princeton, New Jersey, N.-A. (1020).
- Dr. A. F. van Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. Ludwig Mendelssohn, Staatsrath, Prof. an d. Univ. in Dorpat (895).
- Dr. A. Merx, Professor d. Theologie in Heidelberg (337).
- Dr. Ed. Meyer, Docent an der Univ. in Leipzig (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. w. Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
- Dr. Friedr. Mezger, Professor in Augsburg (604).
- Dr. Ch. Michel, Docent an der Univ. Lüttich (951).
- Dr. J. P. Minayeff, Prof. an der Univ. in St. Petersburg (659).
- Dr. O. F. von Möllendorff, Kais. Deutscher Viceconsul in Hongkong (986).
- P. G. von Möllendorff, kais. deutscher Viceconsul in Shanghai (690).
- Dr. med. A. D. Mordtmann in Constantinopel (981).
- Dr. J. H. Mordtmann, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (807).
- Dr. Ferd. Mühlau, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (563).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in London (457).

Herr Dr. Aug. Müller, Professor an d. Univ. in Königsberg (662).
- Dr. D. H. Müller, Professor an der Univ. in Wien (824).
- Dr. Ed. Müller, The University College of South Wales and Monmouthshire Cardiff (834).
- Dr. Abr. Nager, Rabbiner in Wronke (584).
- Dr. Eberh. Nestle, Gymnasialprofessor in Ulm (805).
- Dr. B. Neteler, Vicar in Ostbevern (833).
- Dr. Karl Joh. Neumann in Halle a. d. S. (982).
- Dr. John Nicholson in Penrith, England (360).
- Dr. George Karel Niemann, Professor in Delft (547).
- Dr. Friedrich Nippold, Professor d. Theol. in Bern (594).
- Dr. Nicolae Nitzulescu, Professor in Bukarest (673).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. d. morgenl. Spr. in Strassburg (453).
- Dr. J. Th. Nordling, Professor in Upsala (523).
- Dr. Geo. Wilh. Nottebohm in Berlin (730).
- Dr. W. Nowack, Professor d. Theol. in Strassburg (582).
- Dr. Johannes Oberdick, Gymnasial-Director in Breslau (628).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. Berlin (993).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. au Collège de France in Paris (602).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an d. Univers. in Basel (707).
- Dr. Georg Orterer, Gymnasiallehrer in München (856).

Herr August **Palm**, Professor in Mannheim (794).
- Keropé **Patkanian** Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).
- Dr. C. **Pauli**, Rector der Höhern Bürgerschule in Ülzen (987).
- Z. Consiglieri **Pedroso**, Prof. da Historia no Curso Superior de Letras in Lissabon (975).
- Dr. Joseph **Perles**, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München (540).
- Dr. E. D. **Perry**, Columbia College, New York (1042).
- Prof. Dr. W. **Pertsch**, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha (228).
- Darabshah Dastur **Peshotonji Behramji**, B. A., Avesta and Pahlavi Scholar, Sir Jamsetji J. College, Parsi Highpriest, Wadia's Feritemple Chandanawadi, Bombay (1023).
- Rev. John **Peters**, Ph. D. in New York (996).
- Peter **Peterson**, Professor d. Sanskrit in Bombay (789).
- Dr. W. **Petr**, k. k. Prof. der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an d. Univ. in Prag (388).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. **Philippi**, *Professor* an d. Univ. in Rostock (639).
- Rev. Geo. **Phillipps**, D. D., President of Queen's College in Cambridge (720).
- Dr. Bernhard **Pick**, ev. Pfarrer in Allegheny, Pa. (912).
- Dr. Richard **Pietschmann**, Custos der Kön. und Univ.-Bibliothek in Breslau (901).
- Theophilus Goldridge **Pinches**, 1st Class Assistant, British Museum London (1017).
- Dr. Richard **Pischel**, Prof. an der Univ. in Kiel (796).
- Dr. **Plasberg**, Progymnasialdirector in Sobernheim, Rheinpr. (969).
- Stanley Lane **Poole**, M. R. A. S., in London (907).
- George U. **Pope**, D. D., in Bangalore (649).
- Dr. Geo. Fr. Franz **Praetorius**, Prof. an d. Universität in Breslau (685).
- Justin V. **Prášek**, K. K. Professor in Klattau, Böhmen (1032).
- Dr. Eugen **Prym**, Prof. an der Univ. in Bonn (644).
- M. S. **Rabener**, Directionsleiter an der israelit. deutsch-rumänischen Central-Hauptschule und Director des Neuschotz'schen Waiseninstituts in Jassy (797).
- Dr. Wilhelm **Radloff**, Prof. in Kasan (635).
- Julius **Rainiss**, Prof. d. Theol. u. Stiftsbibliothekar in Zircz, Ungarn (966).
- Edward **Rehatsek** Esq. in Bombay (914).
- Lic. Dr. **Reinicke**, Pastor in Jerusalem (871).
- Dr. Leo **Reinisch**, Professor an d. Universität in Wien (479).
- Dr. Lorenz **Reinke**, Privatgelehrter und Rittergutsbesitzer auf Langförden im Grossherzogth. Oldenburg (510).
- Dr. E. **Renan**, Mitglied des Instituts, Prof. der Sem. Sprachen an der Sorbonne in Paris (433).
- Dr. F. H. **Reusch**, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- Dr. E. **Reuss**, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
- Dr. Charles **Rice**, Chemist Department Public Charity & Corr., New York (887).
- Dr. E. **Riehm**, Prof. d. Theol. in Halle (612).
- Fr. **Risch**, cand. theol. in Walsheim bei Landau (1005).
- Dr. James **Robertson**, Professor of Orient. Languages in Glasgow (953).
- Dr. Joh. **Roediger**, Bibliothekar der Kön. und Univ.-Bibliothek in Königsberg (743).
- Dr. Albert **Rohr**, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav **Rösch**, ev. Pfarrer in Hermaringen a. d. Brenz (932).
- Baron Victor **von Rosen**, Prof. an der Universität in St. Petersburg (751).
- Lic. Dr. J. W. **Rothstein**, Gymnasiall. in Elberfeld (915).
- Dr. Franz **Rühl**, Prof. an der Univ. in Königsberg (890).

Herr Lic. Dr. Victor Ryssel, Docent an d. Univ. u. Oberlehrer am Nicolai-Gymnasium in Leipzig (869).
- Dr. med. Saad in Chanekin bei Bagdad (1046).
- Dr. Ed. Sachau, Prof. d. morgenl. Spr. an der Univ. in Berlin (660).
- Mag. Carl Salemann, Bibliothekar d. k. Univers. zu St. Petersburg (773).
- Dr. Carl Sandreczki in Passau (559).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
- Dr. A. F. Graf von Schack, grossherzogl. mecklenburg-schwerin. Legationsrath und Kammerherr, in München (322).
- Ritter Ignaz von Schäffer, k. k. österreich.-ungar. bevollmächtigter Minister u. ausserord. Gesandter in Washington, U. S. A., und Generalconsul für Egypten in Kairo (372).
- Dr. Wilhelm Schenz, königl. Lycealprofessor in Regensburg (1018).
- Celestino Schiaparelli, Ministerialrath und Prof. des Arab. an der Univ. in Rom (777).
- A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen, Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, Assessor in Kitzingen (626).
- O. M. Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. Hofrath in Wien (272).
- Dr. Konstantin Schlottmann, Prof. d. Theol. in Halle (346).
- Dr. Otto Schmid, Prof. d. Theologie in Linz (938).
- Dr. Johannes Schmidt, Prof. an der Univ. Berlin (994).
- Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (520).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. der Theologie an d. Univ. in Prag (862).
- Dr. George H. Schodde, Prof. an d. Capital University, Columbus, Ohio, U. S. A. (900).
- Dr. W. Schott, Professor an d. Universität in Berlin (816).
- Dr. Eberhard Schrader, Prof. an der Univ. in Berlin (655).
- Dr. W. Schrameier in Bonn (976).
- Dr. Paul Schröder, Dolmetscher bei der kais. deutsch. Botschaft in Constantinopel (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Docent an der Univ. in Dorpat (905).
- Dr. Fr. Schröring, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
- Dr. Schulte, Prof. in Paderborn (706).
- Dr. Martin Schultze, Rector des Realgymn. in Oldesloe (790).
- Emile Senart in Paris (681).
- Dr. Chr. F. Seybold, cand. theol. in Heilbronn (1012).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Dr. K. Siegfried, Prof. der Theologie in Jena (692).
- Dr. J. P. Six in Amsterdam (589).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Basel (843).
- Henry P. Smith, Prof. am Lane Theological Seminary in Cincinnati (948).
- Dr. R. Payne Smith, Dean of Canterbury (756).
- Dr. W. Robertson Smith, Lord Almoner's Professor of Arabic an d. Univ. in Cambridge (787).
- Dr. Alb. Socin, Prof. an d. Univers. in Tübingen (661).
- Dr. Arthur Frhr. von Soden, Prof. in Reutlingen (848).
- Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (303).
- Domh. Dr. Karl Somogyi in Budapest (721).
- Dr. Rudolf von Sowa, K. K. Gymnasiallehrer in Mährisch Trübau (1039).
- Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Erlangen (39).
- Dr. Samuel Spitzer, Ober-Rabbiner in Essek (798).
- Dr. William O. Sproull, Prof. an der Univ. Cincinnati, Ohio (998).
- Dr. Bernhard Stade, Prof. der Theologie in Giessen (831).
- R. Steck, Prof. d. Theol. a. d. Univ. in Bern (698).
- Dr. Heinr. Steiner, Professor d. Theologie in Zürich (640).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).

Herr Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Linköping (447).
- Dr. M. Steinschneider, Schuldirigent in Berlin (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Berlin (424).
- Dr. Lud. von Stephani Exc., k. russ. wirkl. Geheimer Rath und Akademiker in St. Petersburg (63).
- Dr. J. G. Stickel, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
- G. Stier, Director des Franciscaneums in Zerbst (364).
- K. Rob. Stigeler, Rector in Reinach (746).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. d. Theol. in Berlin (977).
- J. J. Straumann, Pfarrer in Muttenz bei Basel (810).
- Dr. F. A. Strauss, Superintendent u. königl. Hofprediger in Potsdam (295).
- Victor von Strauss und Torney Exc., Wirkl. Geh. Rath in Dresden (719).
- Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
- Áron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- C. Ch. Tauchnitz, Buchhändler in Leipzig (228).
- Dr. Franz Teufel, a. d. Grossherzogl. Bibliothek in Carlsruhe (1025).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Pisa (444).
- T. Theodores, Prof. der morgenl. Sprachen am Owen's College in Manchester (624).
- Dr. G. Thibaut, Principal, Benares College in Benares (781).
- Dr. J. H. Thiessen, Docent an der Univ. in Berlin (989).
- Alex. Thompson, stud. ling. or. in St. Petersburg (985).
- Dr. H. Thorbecke, Professor an d. Univ. in Heidelberg (603).
- Dr. C. P. Tiele, Professor an der Univ. in Leiden (847).
- W. von Tiesenhausen, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg (262).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (755).
- Dr. Trieber, Gymnasiallehrer in Frankfurt a. M. (937).
- Dr. E. Trumpp, Prof. an der Univ. in München (403).
- Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
- C. W. Uhde, Prof. u. Medicinalrath in Braunschweig (251).
- Dr. H. Uhle, Gymnasialprofessor in Dresden (854).
- Dr. Max Uhle, Assist. am Kgl. Ethnol. Museum in Dresden (984).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, Prof. d. Theol. in Groningen (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
- Dr. Wilh. Volck, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536).
- Lic. K. Dr. Vollers, Assistent an d. Königl. Bibliothek zu Berlin (1037).
- Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstmann, emer. Prediger in Gouda (345).
- G. Vortmann in Triest (243).
- Dr. Jakob Wackernagel, Professor an d. Univ. Basel (921).
- Rev. A. William Watkins, M. A., King's College, London (827).
- Dr. A. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin (193).
- Dr. G. Weil, Professor der morgenl. Spr. an der Univ. in Heidelberg (28).
- Dr. H. Weiss, Prof. der Theol. in Braunsberg (844).
- Dr. J. B. Weiss, Professor der Geschichte a. d. Univ. in Graz (613).
- Dr. J. Wellhausen, Prof. a. d. Univ. in Halle (832).
- Dr. Heinrich Wenzel, z. Z. in Herrnhut (974).
- Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (600).
- Lic. H. Weser, Prediger in Berlin (799).
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin (47).
- Rev. Dr. William Wickes, Prof. in Oxford (684).
- Dr. Alfred Wiedemann, Doc. a. d. Univ. in Bonn (898).
- F. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Estedt bei Gardelegen (404).
- Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena (744).

Herr Monier Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. in Oxford (529).
- Dr. Ernst Windisch, Professor an d. Univ. in Leipzig (737).
- Fürst Ernst zu Windisch-Grätz, k. k. Oberst in Wien (880).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Tübingen (29).
- Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D., in Belfast (553).
- W. Aldis Wright, B. A., in Cambridge, Trinity College (556).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden (629).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Professor und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
- Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Thum, Sachsen (59).
- Dr. Heinrich Zimmer, Prof. an der Univ. Greifswald (971).
- Dr. L. Zunz, Seminardirector in Berlin (79).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin.
Die Stadtbibliothek in Hamburg.
„ Bodleiana in Oxford.
„ Universitäts-Bibliothek in Leipzig.
„ Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg.
„ Fürstlich Hohenzollern'sche Hofbibliothek in Sigmaringen.
„ Universitäts-Bibliothek in Giessen.
Das Rabbiner-Seminar in Berlin.
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.
Die Universitäts-Bibliothek in Utrecht.
„ Königl. Bibliothek in Berlin.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg.
„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.
„ Universität in Edinburgh.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin.
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München.
„ Universitäts-Bibliothek in Amsterdam.
„ Nationalbibliothek in Palermo.
„ Kaiserl. Universitätsbibliothek in St. Petersburg.
„ Königl. Universitätsbibliothek in Greifswald.
„ Königl. Universitätsbibliothek in Kiel.
Der Mendelssohn-Verein in Frankfurt a. M.
Die Universitäts-Bibliothek in Basel.
The Union Theological Seminary in New York.

Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.
4. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
5. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
6. Die Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
7. Das Real Istituto di Studj superiori in Florenz.
8. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
9. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
10. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
11. Das Curatorium der Universität in Leiden.
12. Die Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London.
13. Die Royal Geographical Society in London.
14. Das Musée Guimet in Lyon.
15. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
16. Die American Oriental Society in New Haven.
17. Die Société Asiatique in Paris.
18. Die Société de Géographie in Paris.
19. Die Société académique indo-chinoise in Paris.
20. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
21. Die Kais. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
22. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
23. Die R. Accademia dei Lincei in Rom.
24. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
25. The Smithsonian Institution in Washington.
26. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
27. Die Numismatische Gesellschaft in Wien.
28. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas.

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—XXXVII. Band. 1847—83. 488 *M.* (I. 8 *M.* II—XXI à 12 *M.* XXII—XXXVII. à 15 *M.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*)

——— Register zum I—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.*)

——— Register zum XI—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXI—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Da von Bd. 1—7 u. 11—18 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreise abgegeben werden. Bd. 8, 9, 10, 26 und 27 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar diese auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 26 und 27, welche nur noch mit der ganzen Serie, und zwar zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können. Exemplare der Hefte 3 und 4 d. 26. Bandes stehen einzeln noch zu Diensten.

——— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

——— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* I. Hälfte. 8. 1880. — II. Hälfte. 8. 1883 (I. & II. Hälfte complet: 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller.* 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 60 *Pf.*)

——— Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller.* 8. 1883. 4 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann.* 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) Vergriffen].

Nr. 2. Al Kindi genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel.* 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug.* 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *A. Weber.* 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Rich. Adlb. Lipsius.* 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 30 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie.* 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug.* 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-din Kásim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel.* 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel.* 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus.* 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

——— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz.* 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger.* 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

——— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 18 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phiṭsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn.* 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. IV. Band. Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alex. Kohut.* 1866. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier.* 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hm. Brockhaus.* 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

—— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 37 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 27 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transcription der Genesis mit einer Beilage von *A. Petermann.* 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau.* 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber.* 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn.* 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

—— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

No. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin.* 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider.* 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

—— VII. Band (in 4 Nummern) 1879—1881. 8. 60 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 45 *M.*

No. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction, Notes, and a Prâkrit-Saṁskṛit Glossary, by *H. Jacobi.* 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

No. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann.* 1880. 14 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albrecht Weber.* 1881. 8. 32 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 24 *M.*)

—— VIII. Band. No. 1. Die Vetâlapañcavinçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle.* 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 6 *M.*)

—— VIII. Band. No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von Dr. *Ernst Leumann.* 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg.

von *Ferd. Wüstenfeld.* 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari.* 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del *Prof. Fleischer.* 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld.* 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*)

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann.* 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd.* (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta-Wssehrd.* 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 30 *Pf.*)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright.* Ist Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) IId—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 12 *M.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 6 Bände. 1866—73. 8. 160 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)

Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšarî's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn.* I. Band. 1. Heft. 1876. 2. Heft. 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 8 *M.*)

——— II. Band. 1. Heft. 4. 1883. 12 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 8 *M.*)

Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau.* 2 Hefte. 1876—78. 4. 20 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 15 *M.*)

Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

Mâitrâyaṇî Saṃhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder.* Erstes Buch. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 6 *M.*)

——— II. Buch. 8. 1883. 8 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 6 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Franco-Einsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Kritische Beiträge zur südarabischen Epigraphik.

Von

David Heinrich Müller.

Die Herren Joseph und Hartwig Derenbourg, die praedestinierten Bearbeiter der sabäischen Inschriften für das Corpus inscriptionum semiticarum, haben im Journal asiatique[1]) unter der Ueberschrift Études sur l'Épigraphie de Yemen eine Reihe von Studien eröffnet, welche gewissermassen als Vorarbeiten zum Corpus angesehen werden wollen. Indem ich diese neuen Mitarbeiter auf diesem noch immer nicht genügend beachteten Gebiete mit Freuden begrüsse, kann ich den Wunsch nicht unterdrücken, dass die Verfasser ihr Versprechen bald einlösen und das für das Corpus aufgestapelte Material der Oeffentlichkeit übergeben mögen. Ich erlaube mir auch einige kritische Bemerkungen zu den durch diese Studien angeregten Fragen zu machen und hoffe dadurch einiges zur Aufhellung der dunklen Punkte beizutragen.

I.

Die Studien beginnen mit der Erklärung der Inschrift Hal. 349, welche in al-Raiḍâ im untern Gauf auf einer Stele ausserhalb der Citadelle entdeckt worden, nach Halévy „13 Zeile bustrophedon" zählt und in hebr. Transliteration also lautet:

←← 1 דמרעלי | וחר |

2 דו | רשם | ותוית →→

←← 3 תן | אבחר | כרב

←← 4 בן | כרבאל | הג

5 רשם | נחב | לאב →→

←← 6 אל | ואל | יהומר

←← 7 דדלצלתת | לסבא

8 רכ | . הבא | מקשב →→

1) VII. Serie tome XIX (Avril-Mai-Juin 1882) p. 361 seq.

← 9 בת | עמר | יצלבם
← 10 ובבלן | חרותת | ה
11 ורגת | דוא | חור →
← 12 ואל | התמר | כל | תמ
13 | יקס | אל | בר →

Die Verfasser machen mit Recht auf die sonderbare Art des bustrophedon aufmerksam, die darin besteht, dass während sonst abwechselnd die eine Zeile von rechts nach links, die nächstfolgende von links nach rechts läuft, hier an d r e i Stellen je zwei aufeinander folgende Zeilen 3/4, 6/7 und 9/10 linksläufig sind. Sie kommen zu dem Resultat, dass die Inschrift aus zwei Theilen zusammengesetzt ist, von denen der obere (Zeile 1—9) auf drei Fronten eines Steinblocks sich befand, welche Halévy statt in horizontaler in verticaler Reihenfolge copirt hat, der untere (Zeile 10—13) auf der Basis eingegraben war. Die Inschrift stellt sich nach dieser Auffassung also dar [1]):

← I 1 דמרעלי ותר 4 בן | כרבאל | תנ 7 ודרלעלתת a) | לסבא b)
II 2 נז | רשם | ותרתו 5 רשם | נבת | לאב 8 רב | תבא | בקשן →
← III 3 תן | אבהו | כרב 6 אל | ואל | יתופר 9 בת e) | עמר | יצלבם d)

← IV 10 ובבלן | חרותת | ה
V 11 ורגת | דוא | חור →
← VI 12 ואל | התמר | כל | תמ
VII 13 e) | יקס | אל | בר →

Nach einer ausführlichen Analyse des Textes geben die Verfasser folgende Uebersetzung „Dhamar'ali Watâr (l'eminent) fils de Karaba'il, a restauré un monument commémoratif [2]) dans l'enceint de Naschq en l'honneur de son père K. parce que son père K. avait fait un nouveau tracé de l'enceinte et posé de nouvelles bornes milliaires. Et puisse-Il conserver pour K. stèle et monument commémoratif [3])!

„Et le tribu de Bakîl a élargi considérablement la courbe de la ville; et Il a fait mûrir tout fruit dans les terres susceptibles d'irrigation."

Bevor ich an die Prüfung dieser Uebersetzung und der verschiedenen Textverbesserungen und Erklärungen gehe, sei zuerst darauf hingewiesen, dass so weit ich den Charakter und den Stil

---

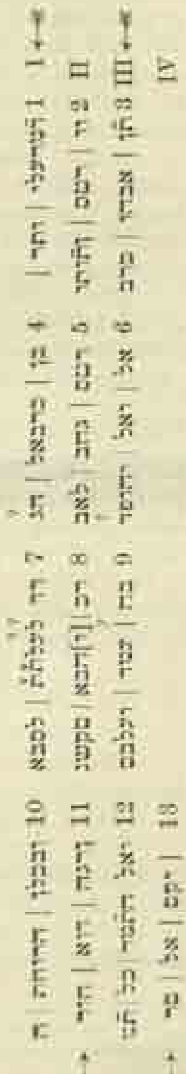
1) Die von den Herren D. vorgeschlagenen Textverbesserungen sind in den Noten angegeben.

2) Ou „une statue".

3) Ou „piédestal et statue".

a) עלמם | oder עלמם |. b) בגבא. c) יתופנהו für בת יתופר. d) יצלמם oder וצלמם. e) באסקין für סקין | לא.

der sabäischen Inschriften kenne, mir eine derartige Fassung einer Inschrift sehr bedenklich erscheint. Es ist nicht wahrscheinlich, dass Ḏamar'alî seinem Vater Kariba'il einen Denkstein gesetzt hat für die von jenem ausgeführte Stadterweiterung — wir haben bis jetzt wenigstens kein Beispiel in den sabäischen Denkmälern, dass Jemandem für die Aufführung einer Baulichkeit ein Denkstein gesetzt worden wäre; es ist auch nicht üblich, einer Inschrift ein solches Anhängsel beizugeben, wie es auf der Basis erhalten sein soll, dessen Schluss übrigens mit dem Vorangehendem in gar keinem Zusammenhange steht. Geradezu staunen muss man aber, dass die Herren D., nachdem sie die Eigenartigkeit dieser Inschrift richtig erkannt haben, dennoch auf halbem Wege stehen geblieben sind. Mir ist kein Zweifel und steht schon lange fest, dass diese Inschrift nicht aus 13, aber auch nicht aus sieben, sondern aus nur vier Zeilen besteht, die auf den vier Fronten eines Steinblockes eingegraben waren. Nach meiner Ansicht muss die Inschrift wie nebenstehend hergestellt werden:



Ich übersetze:

Ḏamar'alî Watār, Sohn des Kariba'il stellte wieder her und ..... den Sabäern und Bakîliern die Erweiterung, die ausgeführt (wörtlich: erweitert) hat an der Mauer der Stadt Nasq^m sein Vater Kariba'il, in Gemässheit der Verzeichnung und Abgrenzung, die verzeichnete und abgrenzte sein Vater Kariba'il. Und Il möge senden in dieselbe (oder: ihm verleihen) Bestand und Sieg, und Il möge gedeihen lassen alle Früchte, die nicht bewässert werden.*

Zur Begründung dieser, wie als Kritik der Derenbourg'schen Uebersetzung füge ich einige Erläuterungen bei.

Zeile 1. Die Verfasser stimmen der von mir „Burgen und Schlösser Südarabiens" II S. 40 ausgesprochenen Vermuthung bei, dass dieser Kariba'il mit Kariba'il Bajjin (E, 1) identisch sei. So verlockend und wahrscheinlich auch die Annahme ist, so möchte ich dennoch das Fragezeichen, das ich gesetzt, nicht ohne Weiteres bei Seite schieben. Die Inschriften unterscheiden die Könige gleichen Namens durch das Hinzufügen der Beinamen stets sehr genau. Hier ist Bajjin weggelassen. Wenn auch vieles für die Identität spricht, so darf man sie dennoch nicht als über jeden Zweifel erhaben hinstellen.

Die Lesung הגדד und die von D. vorgeschlagene Bedeutung (= החדת) scheinen mir sicher; sehr zweifelhaft ist aber die Lesung und Erklärung der folgenden Buchstabengruppe. Es ist weder עלמם noch צלמם zu lesen möglich, weil der geweihte oder hergestellte Gegenstand, als ein in der Nähe der Inschrift sich befindender und genau determinierter, stets im status demonstrativus stehen muss und auch steht; daher אצלמן, צלמן, מזגדן, מקמן, אתנן, יתנן, צחפתן, מחפדן, מחיעתן, מדיקן, מסלמן etc. etc. nie mit Mimation. Am wahrscheinlichsten scheint mir noch die pag. 366 note 3 geäusserte Vermuthung, dass ולתם oder ולתת zu lesen sei, jedenfalls ist hier ein mit הגדד synonymes Verbum zu ergänzen, worum sich dann לסבא gut anschliesst; die gewaltsame Aenderung in בנבא ist durchaus zu verwerfen.

ובכלן. Gewöhnlich heisst der Stamm Bakîl in den Inschriften בכלם | שעבן. Als nom. gent. kommt H. 174 בכלן vor; „die Bakîlier" werden in derselben Inschrift durch בכלין wiedergegeben. Möglich, dass in unserer Inschrift בכלן für בכלין verschrieben ist; jedenfalls scheint es „die Bakîlier" zu bezeichnen.

הרוחת | הרוח „a considerablement élargi" ist nicht richtig; es bedeutet vielmehr „die Erweiterung, die vorgenommen (erweitert) hat". הרוחת ist Inf. fem. der Form hafalat wie im Hebr. הֲנָחָה „Rettung" (Est. 2, 18), הַכָּרָה „Erkenntniss" (Jes. 3, 9), bei med. waw הֲנָפָה (Jes. 30, 28), הֲנָחָה (Est. 2, 18), arab. إِقَامَة (mit Verdünnung des ā zu ī). Ebenso ist הקנית BM, 6 = Os. 29, 3 und הקנית BM, 29 = Os. 30 G., wahrscheinlich auch הלמית (Hal. 446, 2 und 447, 1, so! für הלמית) Inf. fem. der IV. Form. Das darauffolgende Verb. perf. הרוח determinirt den Infinitiv, wie in den Zeitschrift d. D. M. G. Bd. 30 S. 121 ff. angeführten Fällen. Eine der Construction und zum Theil auch dem Sinne nach ähnliche Inschrift ist Hal. 44:

[ו]דדאל | ענגן | ק[ה] | והחדת
נקה | קה | יכרבמלך | [ד]רמי
מתם | לבעל | אום | לושרחו

„Wadad'il 'Ananân weihte (?) und stellte her den Weihstein [1]), den geweiht hatte Jakrubmalik von Raimat^m dem Herrn von Aum (d. h. dem Almaqah) zu seinem Heile."

Z. 2. בחג | סבר | ותותן | סבר | ותן | אבהו | כרבאל. Hierzu bemerken die Herren D.: La conjonction בחג „parce que" est suivie des deux verbes סבר | ותותן, qui ont été juxtaposés de même qu'ensuite les deux substantifs סבר | ותן. Dies ist grammatisch unmöglich; denn erstens folgt auf חג und בחג immer ein sub-

1) Ich ergänze [| קה | aus dem folgenden | קה | נקה. Die Bedeutung dieser Wurzel ist noch sehr zweifelhaft. Vgl. Mordtmann ZDMG. XXX S. 34.

stantivum, wie ein Verbum, so zum Beispiel 51, 13/14: בחג | יקדי | חג | אמר[ה]מי | ונחור | ותחר | לחמר | ירעאל | ברן ; Hal. 51, 16: | וישרההחמי „wegen des Schutzes und der Gnade von ihnen beiden“; Os. 4 = BM. 5, 16: מסרלה | תתלם | בחד | עלם | חג | יהופן | כל „nach dem (günstigen) Zeichen, welches dem Sa'dil'âh zu Theil geworden ist“; Grosse Inschrift von Bombay Z. 4: בחג | מיצ[ה]ן | ומקבנהו | ; ib. Z. 9: בחג | מחבת | סבא | . Damit die Praeposition חג oder בחג, welche ja ursprünglich substantivum war, ein Verbum regieren kann, muss erst das Pronomen הת oder das demonstrative ד dazwischen treten, daher חג | הת und חגן mit darauffolgendem Verbum sehr häufig in den Inschriften. (Vgl. לקבל | הת. לקבל | ה, בכן, und בדת mit folgenden Verba). Das demonstr. ד und הת entsprechen den sogenannten الحرفين المصدريين „den beiden substantivirenden Partikeln“ أن und ما der arabischen Grammatik, die ja auch die Verbindung zwischen Subst. und Verba vermitteln (vgl. خوف أن يفعل etc.). Ohne das Dazwischentreten dieser Partikel, kann חג nur mit Substantiven verbunden werden. Ebenso wenig können aber סמר | ותוהן (ohne ם) Substantiva sein. Auffällig ist ferner die Anwendung der V. Form ותוהן (وتوقّن). Alle diese Schwierigkeiten sind beseitigt, wenn man annimmt, dass die Subst. vorangehen und die Verba derselben Wurzel folgen, also gleich: ووقّن سَمَرٍ بحبّج سمروتوقّيس (oder بحبّج). Das Fehlen der Mimation in סמר | ותוהן erklärt sich nach ZDMG. XXX, 120 ff. Sind aber סמר | ותוהן Substantiva, so kann בחג nicht „weil“, sondern muss „wegen“ oder „nach“ „in Gemässheit“ heissen, eine Bedeutung, die an einigen Stellen, besonders aber in der angeführten Inschrift BM. 5, 18, wo es Halévy auch durch „selon“ übersetzt, wohl passt.

Zeile 3. ואל | יהושר בה | עמר | ועלבם. Diese Phrase ist sehr dunkel. Ich wage zu übersetzen: „und Îl möge senden (أوفد) in dieselbe (= بها in die Stadt) Bestand (hebr. עֹמֶר) und Sieg“. Die Aenderung von יהושר בה in יהושרנהו ist nicht unmöglich, aber durchaus unnöthig. Auffallend ist das Fehlen der Mimation in עמר. Das letzte Wort עלבם würde arab. غلب entsprechen (zu dem Wechsel von ع und غ vgl. מערב und مغرب). יהושר ist jedenfalls optat. zu fassen, nicht indicativ [1]).

---

1) Vielleicht ist zu lesen יהושי | בה und zu übersetzen: „und Îl lasse gedeihen in ihr (بها in der Stadt) עמר und Lotusbäume“ (עלבם = عِلَب

Zeile 4. Die Aenderung von | מקי | לא in באסקין scheint mir wenig begründet und auch graphisch nicht leicht erklärlich. לא als Negation ist dem Hebr., Aram., Assyr. und Arabischen eigen; warum sollte es nicht auch im Sabäischen vorkommen? Dass man ־ּיר eher erwarten müsste, gebe ich zu, aber auch im Arabischen steht oft لا für غير. Vgl. Wright Grammar of the Arabic language II p. 227. Weitere Beispiele Al-'Aggâg 24, 17: خُرُوب لا سابس ولا مُتَلَّم; 43, 15: بِشِيمَةٍ لا وانٍ ولا خَنَبٍ ولا تَكَشُّمٍ بالنَّجَدِ; Nabigha 6, 7: وَأَحِي القُوَى etc. etc.

II.

In den angeführten Studien Seite 377 note 4 sagen die Verfasser in Bezug auf die Inschrift Hal. 174: Pour le reste de l'inscription, nous sommes arrivés, indépendamment de M. D. H. Müller à une restitution analogue à la sienne (Die Burgen, etc. II p. 53), und theilen die Uebersetzung dieser Inschrift mit. Da diese von der meinigen in einigen wesentlichen Punkten abweicht, ich aber bei meiner Auffassung und Uebersetzung stehen bleiben zu müssen glaube, so sind einige Worte der Begründung hier nöthig. Die Worte: [ב]ארהו | רעים | בנחלהו | מאתם.. übersetzte ich: [grub] seinen Brunnen Ra'jm in seinem Palmenhaine Ma'tam ..." während die Herren D. dieselben wiedergeben: „a creusé son puits comme un lieu de pâturage au milieu de ses cent palmiers ..." Während ich also רעים für den Namen der Cisterne halte, glauben die Herren D., dass es „Weideplatz" bedeute. Was soll das aber heissen, dass man einen Brunnen als Weideplatz gräbt? man sollte doch meinen, dass er als Tränke gegraben wird. Uebrigens musste ja der Zusatz „in seiner Palmenpflanzung" zeigen, dass es sich nicht um einen Weideplatz handelt, sondern, dass die Cisterne zum Behufe der Bewässerung der Palmen gegraben worden ist. Ausserdem weiss man aus der Bibel und den arabischen Geographen, welche Bedeutung die „Cisternen" im Morgenland haben und dass die grösseren Brunnen auch Namen hatten; und die a. a. O. von mir verzeichneten Belege beweisen, dass auch in den Inschriften den Brunnen Namen beigelegt waren, so Halévy 453, 2/3: ויום | בני | מחפרן | [ת][1]סנבם | באר־ם | ת. | ללון | שמרן | „am Tage, da er den Thurm erbaute und seinen Brunnen T . . bohrte als einen Behälter (? radix לון) für das Regenwasser".

vgl. Burgen II, 84 unten) עשר musste dann auch eine Baumgattung bezeichnen. Dann würde der Schlusssatz חשר | לא | סקי vortrefflich passen.

1) Ob das ת ergänzt werden muss, ist sehr zweifelhaft. Vgl. Hal. 520, mit ganz ähnlich: | ויום | בני | ביתל | אבירסם | חפר | וסנבם | אבארסם | ביתן[ל].

Hal. 63, 2: | ובארתהמי | רסן | „und ihre beiden Cisternen Ressân". רסן ist der Ableitung nach mit الرّسّ, Namen des berühmten Brunnen der Tamud, in welchen sie ihren Propheten treuloser Weise warfen [1]), und entweder im stat. demonstr. also genau entsprechend dem الرّسّ oder, was ich wegen des vorangehenden Duals für nicht unwahrscheinlich halte, = رَسَّيْن.

Hal. 240, 11/12 . . : יום | חפר | ו[נ]קב | וסבחר | ו[צפר]ו | בארסם . . . „am Tage, da er grub und bohrte und süssmachte und mit einer Mauer versah ihren Brunnen N . . ." Zu צפר vergleiche arab. ضَفَر الضفيرة بناء بحجارة بلا كلس وطين. Die Ergänzung ו[צפר]ו ergiebt sich aus Hal. 241, 1/2: ו[סבחר | וצפר | ב]יחלל . .] | באר[ס]ם | . . . חר, wo aber deswegen nicht יחפר für וצפר gelesen werden darf, weil das Graben jedenfalls vor dem Süssmachen statthaben muss [2]). Aus all' diesen Stellen ersieht man, dass die Brunnen mit Namen bezeichnet werden, und ich zweifle nicht, dass auch דלים Namen der Cisterne ist.

Ebenso heisst בנחלהו | מאתם „in seiner Palmenpflanzung Ma'tam . ." und nicht „au milieu des ses cent palmiers"; eine solche Verbindung mit مائة kommt mir sprachwidrig vor. Allenfalls müsste man מאתן stat. demonstr. erwarten, da בנחלהו determiniert ist. מאת[ן] ist aber gewiss Name der Pflanzung wie נחלן | נעון und נחלן | נקבן „die Palmenpflanzung Na'wân und Naqabân" in der grossen Inschrift von Bombay (ZDMG. XXX, 682 Z. 1. 2. 5 etc.).

In derselben Note sagen die Herren D.: „La cinquième ligne est restée obscure pour nous, à cause du mot מבנהם. Doit-on le maintenir en comparant נבן (H. 210 lig. 6), אמבנהם (Hal. 520 lig. 20 et 521, lig. 1 ou le corriger en נבטהם un substantif du verbe הנבט etc.?" Allerdings hängt מבנהם mit נבן und אמבנהם zusammen und müssen alle Verbesserungsversuche zurückgewiesen werden. Der Wurzel nach sind alle diese Formen von נב resp. ניב abzuleiten. Vergleicht man

1) Vgl. Qorân Sura 25, 40. 50, 12.

2) Zu וסבחר = أبحر. Vgl. Ibn Doraid Kitâb al-Ištiqâq S. 57, besonders aber Bekri ed. Wüstenfeld S. 628: وكان سعيد . . . . احتفر عينا وأبحرها وغرس عليها نخلا كثيرا وازدرع وبنى حصنا ودارا. Ueber das „Süssmachen" des Wassers vgl. Exod. 15, 22 ff.

Fr. XI, 7: הגרן | טיב | גלם | ונסיר | במסקי | נגר | גלם
Fr. XI, 8: ונשי | כל | ה̈תטבן | ....עד | הגרן | טיב | גלם
ונשי | כל | ה̈תטבן | במסקי | נגי | טלם
Hal. 210, 8: טבן | במסקי | נגי | [ד]ן | מטרן
Hal. 520, 20: ואטבנוסם | אסר | נ[גר]
Hal. 521, 4: א]טבנוסם | אסר | נגר |.

so kann über die Zusammengehörigkeit aller dieser טבן, טיב, הֿתטבן etc. kein Zweifel sein. Aus der Wurzel טיב hat sich, wie es scheint, im Sabäischen eine Weiterbildung טבן herausgebildet, aus dem dann im Plural אטבן und im Fem. טבנתם geworden ist. Der Bedeutung nach entspricht es, wie ich glaube, am besten franz. améliorer, amélioration. In unserer Inschrift ist also טבנתם „comme une amelioriation" zu übersetzen. Mit בעתתר beginnt die bekannte Schlussformel der Inschriften „zu Ehren oder unter Anrufung des Aṯtar"[1]. Aus dieser Zusammenstellung scheint mir aber noch eine andere beachtenswerthe Wahrnehmung zu resultiren, dass אסר an diesen Stellen synonym mit מסקי sei, im Sinne von Hebr. אֶשֶׁד „Erguss" = سَيْل und غَيْل bei Hamdânî[2].

III.

Das zweite Stück des Etudes etc. (S. 383) ist überschrieben „Le mot مخلاف dans les inscriptions du Yémen" eine nicht ganz passende Ueberschrift, da das Wort مخلاف in den Inschriften von Jemen eben nicht vorkommt. Die Verfasser versuchen darin den Beweis zu führen, dass das Wort חלף, welches öfters in den Inschriften zu lesen ist, nicht immer als Praeposition = خَلْفَ anzusehen sei, wie es bis jetzt geschehen, sondern an mehreren Stellen = مخلاف Provinz bedeutet. In der Hauptsache stimme ich dieser Aufstellung bei. Unabhängig von den Herren Derenbourg, haben wir, J. H. Mordtmann und ich, in den von uns gemeinsam publicierten „Sabäischen Denkmälern" eine ähnliche Ansicht ausgesprochen. Im Einzelnen aber habe ich verschiedene Ausstellungen zu machen und bin in verschiedenen Punkten anderer Meinung. Zunächst möchte ich die etwas schablonenhafte Scheidung zwischen חלף und בחלף verwerfen. Wird einmal zugegeben, dass חלף = خَلْفَ sein kann, so ist nicht abzusehen, warum nicht בחלף manchmal = مِنْ خَلْف sein könnte. Wenn daher die Herren D. p. 387 sagen:

---

1) Hiermit modificiere ich die von mir früher gegebene Uebersetzung: „als ein wohlgefälliges Werk dem Aṯtar".

2) Vgl. Bargen I S. 61 Z. 8 ff. etc.

„mais nous retrouvons חֲלַף avec la preposition ב dans Hal. 223 lig. 1: ולחם | עי | בחלפתי „et ils ont un capitale dans cette province“, so ist das aus mehrfachen Gründen ganz verfehlt. Die in Rede stehende Inschrift stammt aus Maʿîn, ist also im S-Dialekte geschrieben, wo הב nicht vorkommen kann, sondern סב [1]). Dass sie nicht etwa von Sabäern auf minäischem Gebiete in sabäischem Dialekt gesetzt worden ist [2]), kann man an dem ה sehen, das in באריהת | וד im stat. constr. und in בחלפהתי vor der Endung sich angesetzt hat, was eine ausschliessliche Eigenart des minäischen Dialektes ist. Unrichtig ist ferner die Uebersetzung von בחלפתי „dans cette province“; בחלפתי kann nur status constr. plur. sein, wie פרחתי (plur. von فراح Inf. der II. F.) Hal. 192, 3 (2): ובן | פרחתי | פרית | באלאלתן; שימתי (plur. von شُيُوم oder شِيَم) Hal. 485, 13: וכל | אלאלת | ושימתי | ואמלך | ואשעב | סבא „und alle Götter und Patrone und Könige und Stämme von Saba'“; מרצותי (plur. von مرضو) Hal. 221, 1. 229, 2: ודד | ומרצותי | אלאלתן „Wadd und die Günstlinge der Götter“; חפטתי (plur. von حفظ) Hal. 237, 1: וחפ[ט]תי | נפס | במחפ[ט]] „und diejenigen die seine Person bewachen“ (d. h. seine Leibgarde) [2]); אבהתי (plur. von أَب) Hal. 182, 2. 520, 3. Vgl. auch דאבהתי (Monatsname) Hal. 51, 10; ferner die Zahlwörter ארבעתי vierzig Hal. 199, 11; תמנתי achtzig Hal. 466 [4]). Gerade dieser Umstand aber, dass בחלפתי stat. constr. plur. sein muss, macht es unmöglich es als Substantivum anzusehen; denn ein Substantivum خلف in der Bedeutung „Provinz“ kann weder im Arabischen noch auch im Aethiopischen und Sabäischen einen äussern Plural bilden [5]). Dagegen bilden die Praepositionen als sehr alte Bestandtheile der Sprache aus ursemitischer Zeit wohl äussere Plurale wie בקדמי (Hal. 147, 8), בתחתי (Hal. 590, 10) neben בן | תחתי (Hal. 603, 7/8); לקבלי (Os. 18, 5) vielleicht | בן קדמי = مِن قُرْبَى Hal. 252, 11 von den Singularen בתחת

1) Aus demselben Grunde ist die pag. 388 note 3 gegebenen Uebersetzung von וחלפתן „et leur domination“ falsch. Die Stelle Wrede Zeile 4 | ובני | נאתן | ומחפריהן | יראן | וירתאן | וחלפתן | יכן | במערב | והרם | וצירם heisst: „und er baute diese Mauer und die beiden Thürme Jaʿan und Jartaʿin und die beiden Grenzgebiete gegen Westen sollen sein W. und Daif“.

2) Aehnlich wie die „Burgen und Schlösser“ II, Seite 58 Anm. 1 angeführten Inschriften.

3) Vgl. „Burgen und Schlösser“ II S. 74 Anm. 2.

4) Vgl. ZDMG. XXX S. 708.

5) Falscherweise ist auch ZDMG. XXXII. 551 angenommen worden, dass das ת in בירתנן etc. Pluralzeichen sei; das ת ist dort entweder Dualzeichen oder Artikel.

(Hal. 62, 10), בקדם (Hal. 600, 18. 601, 3), לקבל (Os. 7 = BM. 14, 2 und Os. 8 = BM. 11, 4. 5. 8) und פק = فوق? (Hal. 412, 7). Ebenso wird בחלפתי als Praeposition pluralischer Form von dem Sing. בחלפן betrachtet werden müssen!

Zum Schlusse nur noch einige Kleinigkeiten. Pag. 384 wird منهيات Jâqût IV. 672, 15: منهيات من حصون اليمن قريب من الدملوة mit מנהתם Os. 8, 10 = BM. 11 und מניתם | תנען Hal. 596, 6 identificiert. Nach meiner Ansicht liegt kein zwingender Grund vor, מנהתם und מניתם trotz der verschiedenen Schreibweise für identisch zu erklären. Gewiss aber von beiden zu trennen ist das منهيات Jâqûts, welches viel zu südlich liegt (vgl. Jâqût s. v. الدملوة), als dass es in den Inschriften von Beled Hamdân und dem Ǵauf gemeint sein könnte.

Pag. 387 wird חלפן | ערב (Hal. 526, 2) durch „les Arabes de cette province“ übersetzt. Ich schlage vor: | חלפן | בם[ערב „im Westen des Bezirkes . . .“, was wie mir scheint, in den Zusammenhang besser passt.

Pag. 384 glauben die Herren D. in חלפן Hal. 599, 7: | קדם | בקדן | חלפן und 600, 8: חמרם | חלפן | וצ[רו einen Personennamen zu erkennen; dagegen möchte ich beide entschieden als Appellativa = مخلاف ansehen.

IV.

Das dritte Stück mit der Ueberschrift „Rois de Saba. Rois des Saba et Raidân“ beginnt: L'inscription 35 d'Osiander (British Museum XXXIII) contient un passage dont on n'a peut-être pas suffisament apprécié l'importance historique. Diese Inschrift haben nämlich gesetzt „Ilšarḥ Jaḥḍib und sein Bruder Ja'zil Bajjin, beide Könige von Saba und Raidan, beide Söhne des Fari' Janhab, des Königs von Saba'“. Aus der Verschiedenheit der Titel, welche Vater und Söhne führen, folgern die Herren D., dass jener der letzte Köng der II. Periode, diese die ersten Könige der III. Periode der sabäischen Geschichte waren, entsprechend der von mir in den „Burgen und Schlösser“ II S. 32 ff. vorgeschlagenen Eintheilung. Als die Ursache der Umwandlung des sabäischen Reiches in ein dualistisches, sabäo-himjarisches, sehen die Herren D. den Zug des Aelius Gallus an.

Ich glaube, dass die Verfasser mit der Darlegung dieser Thatsache wie mit der Conjectur über das Vordringen des himjarischen Elements sich eine vergebliche Mühe gemacht haben; denn all' dieses ist schon in meinen „Burgen“ II S. 44 mit einer Deutlichkeit ausgesprochen worden, welche, wie mir scheint, jeden Zweifel ausschliesst. Am angeführten Orte ist zu lesen: „Zur vierten Gruppe ist nur BM. 33 = Os. 35 anzuführen, wo es heisst: „Ilšarḥ Jaḥḍib etc. . . .“ Prideaux vermuthet, dass dieser Ilšarḥ

der *'Ιλάσαρος* sei, der wie Strabo mittheilt, König von Ma'rib war zur Zeit des Aelius Gallus. Ich möchte hier nur darauf hinweisen, dass während die Söhne den Titel „Königs von Saba und Raidân“ führen, der Vater bloss „König von Saba“ heisst. Sollte uns ein Zufall gerade den Stein aufbewahrt haben, der gewissermassen die Grenze bildet zwischen der zweiten und dritten Periode der sabäischen Geschichte? Damit würde die Vermuthung Prideaux' vortrefflich übereinstimmen; denn der Zug des Aelius Gallus mag vielleicht diese Wandlung zum Theil bewirkt haben ....“

Die historische Bedeutsamkeit dieser Inschrift, wie die Einwirkung des römischen Feldzuges auf die politischen Verhältnisse Südarabiens, konnten nach meiner Meinung, nicht deutlicher gekennzeichnet werden. Die Verfasser kennen diese Stelle und führen dieselbe auch an, machen mir aber den Vorwurf, dass ich Vater und Söhne in die dritte Periode eingereiht habe und drücken den leisen Zweifel aus, ob ich auch die ganze Bedeutsamkeit dieser Inschrift erfasst habe [1]).

Hierauf habe ich zu erwidern, dass ich, nachdem einmal auf diese für die Chronologie so wichtige Stelle hingewiesen worden ist, allerdings die Schlussfolgerung in Frage gestellt und nicht zur Gewissheit erhoben wissen wollte. Wir haben hier ein Seiten- und in gewisser Beziehung auch ein Gegenstück zu dem oben S. 3 angeführten Fall. Wie ich dort die Identität von Kariba'il und Kariba'il Bajjin wohl als wahrscheinlich, nicht aber als gewiss bezeichnen mochte, so wollte ich auch hier die Aufmerksamkeit auf die Verschiedenheit der Titel lenken, ohne jedoch die Folgerung mit aller Entschiedenheit zu ziehen, weil es wohl möglich, ja sogar wahrscheinlich ist, dass man beim Vater den Titel nicht vollständig angegeben hat. Man ist zu dieser Annahme um so berechtigter, als in den Inschriften nur Ein Fall zu verzeichnen ist, wo bei dem Sohn und dem Vater der volle Titel „König von Saba' und Raidân“ wiederholt ist (Fr. 45, 2—3); dagegen hat in Fr. LXIV, wo „Kariba'il Watâr Juhan'im, König von Saba' und Raidân, Sohn des Damar'ali Bajjin“ genannt wird, letzterer überhaupt keinen Titel. So lange also durch weitere Inschriften dieses Verhältniss nicht klarer gemacht ist, wird Vorsicht geboten sein und wird man sich über die geäusserten Bedenken nicht hinwegsetzen dürfen.

V.

Dieser Abschnitt meiner „Beiträge“ wird sich nicht mit dem mehrfach angeführten „Etudes“ beschäftigen, sondern eine in der Revue des Etudes Juives (Paris 1880) p. 56 sq. publicierte Abhandlung des Herrn Hartwig Derenbourg, „Les noms des

1) bien qu'il (sc. D. H. Müller) paraisse (von mir gesperrt) avoir entrevu quelle lumière notre inscription jette sur toutes les obscurités de cette chronologie.

Personnes dans l'ancient testament et dans les inscriptions himyarites" betitelt, zum Gegenstand einer kritischen Untersuchung machen. In der bezeichneten Abhandlung wird die kühne Behauptung aufgestellt, dass viele sabäische Eigennamen den Juden, welche zwischen den Jahren 200—525 n. Chr. in Südarabien einen grossen, zeitweise sogar einen dominierenden Einfluss ausübten, entlehnt worden seien, ja dass sogar das Princip nomina propria composita zu bilden, welches nach der Ansicht des Herrn D. den südsemitischen Sprachen fremd war, dem Hebräischen entnommen sei. Da die Juden frühestens um die Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels in grösserer Anzahl in Jemen eingewandert sein können, so müssen diejenigen Inschriften, in denen nom. propr. composita vorkommen — und das ist fast bei allen der Fall —, aus nachchristlicher Zeit stammen. Diese aus der Hypothese Derenbourg's sich ergebende Schlussfolgerung steht aber im Widerspruch mit der von mir in den „Burgen und Schlössern" II S. 33 ff. dargelegten Anschauung über das Alter der sabäischen Inschriften; es ist daher dringend geboten, dass ich diese sonderbare Aufstellung einer kritischen Prüfung unterziehe. Herr D. sucht seine Behauptung, dass die heidnischen Sabäer ihre Namen den in ihrer Mitte wohnenden Juden entlehnt haben durch eine, wie er glaubt, „möglichst vollständige" Liste der sabäischen und der ihnen entsprechenden hebr. Personennamen zu beweisen. Ich setze diese Liste hierher:

Sabäisch.	Hebräisch.
אבחיל H. 234, 6	אביחיל Num. 3, 35.
אבידע H. 192, 1. 202, 1 etc.	אבידע Gen. 25, 4.
אב[מ]לך Os. 15, 1	אבימלך Gen. 20, 2.
אבשר Beiname eines Gottes H. 148, 5	אבישור 1 Chr. 2, 28.
אגר H. 195, 8	אגור Prov. 30, 1.
אלידע H. 200, 1	אלידע 2 Sam. 5, 16.
אלסמע H. 193, 2	אלישמע Num. 1, 10.
הדר H. 27	הדר 1 Chr. 1, 50.
חם H. 243, 2	חם Gen. 5, 32.
חמא[ל] H. 215, 1	חמואל 1 Chr. 4, 26.
חמדן Name eines Stammes Prid. 4, 4	חמדן n. viri Gen. 36, 26.
חסי Inschr. v. Bombay 3, 1	חסה 1 Chr. 16, 38.
חפן H. 14; 178 etc.	חפני 1 Sam. 1, 2.
חרם H. 504, 1	חרים Ezra 2, 32.
טבאל H. 267	טבאל Jes. 7, 6.
ידעאל H. 50. 51, 1. 53 etc.	ידיעאל 1 Chr. 7, 6.

Sabäisch	Hebräisch
יחמאל H. 187,1	יַחְמַי 1 Chr. 7,2.
יכלאל H. 465,2	יְכָלְיָה 2 Reg. 15,2.
יסמעאל H. 187,2	יִשְׁמָעֵאל Gen. 16,1.
יפעאל H. 150,1	יָפִיעַ Jos. 10,3.
יפתחאל H. 148,1	יִפְתָּח Richt. 11,1.
יהקם H. 151,1	יָקִים 1 Chr. 8,19.
יקמאל Fr. 52,1. H. 615,4	יְהוֹיָקִים 2 Reg. 20,36.
ירב H. 615,26	יָרִיב Ezra 8,16.
כלאב H. 615,25	כִּלְאָב 2 Sam. 3,3.
מידד Os. 20,4. 7	מֵידָד Num. 11,26.
מחול Fr. 23	מָחוֹל 1 Reg. 5,11.
מכר H. 4,1	מָכִיר Gen. 50,23.
מלד H. 615,24	מוֹלִיד 1 Chr. 2,29.
מעס H. 532,1	מַעְשַׂי 1 Chr. 9,12.
משך H. 243,1	מֶשֶׁךְ Name eines Volkes Gen. 10,2.
נבט H. 195,4	נְבָט 1 Reg. 11,26.
נתן H. 154,2	נָתָן 2 Sam. 5,14.
סמע H. 509. 628,8	שֶׁמַע 1 Chr. 2,43.
עבד Os. 17,1. 22,1	עוֹבֵד Ruth 4,17.
עדאל (?) Mordtmann 2,5	עֲדִיאֵל 1 Chr. 4,36.
עיסו Os. 35 a,2	עֵשָׂו Gen. 25,26.
עיר H. 159,1	עִירָא 2 Sam. 20,26.
עלמן H. 192,1	עַלְמוֹן Stadtname Jos. 21,18.
ענן Fr. 25. Os. 15,2	עֲנָנִי 1 Chron. 3,24.
פקח H. 154,17	פקח 1 Reg. 4,17.
פרח H. 190,10	פָּרוּחַ 1 Reg. 4,17.
צדק H. 509. 616. 632,1	צָדוֹק 2 Sam. 8,17.
צדקאל H. 193,1	צִדְקִיָּהוּ 2 Reg. 24,17.
צחר H. 368	צֹחַר Gen. 46,10.
צפר H. 238,5	צְפוֹ Gen. 36,4.
קדר Name eines Stammes H. 623,2	קֵדָר Hohes Lied 1,5.
קינן Name eines Gottes H. 4,2	קֵינָן Gen. 5,9.
רגם H. 63,4	רֶגֶם 1 Chr. 2,47.
ריב Os. 1,1	רִיבַי 2 Sam. 23,29.
שמר Os. 13,1	שֶׁמֶר 1 Reg. 16,24.

Es lässt sich nicht leugnen, dass die Uebereinstimmung so vieler Namen auf den oberflächlichen Leser einen überwältigenden Eindruck machen werden. Bei einer genauen Prüfung aber wird

man zunächst die falschgelesenen oder missverstandenen Namen aussondern und eine Reihe anderer nicht beweiskräftiger Fälle aus der Liste streichen müssen. Dahin gehören 1) חֲדַד 1 Chr. 1,30 (verlesen für חדר); freilich kommt auch הֲדַד in der Bibel vor (Gen. 36, u. 1 Chr. 1,46), aber es ist der Name eines Königs von Edom und nicht der eines Hebräers[1]. 2) חמדן (verlesen für המדן Name des berühmten südarabischen Stammes). 3) מבאל, das kein n. pr. ist (vgl. Burgen und Schlösser II S. 25); übrigens ist מְבָאֵל ein aramäischer Name, der, wenn er entlehnt worden wäre, gewiss nicht in מבאל hätte verändert werden können. 4) In כלאב ist, wie Hr. D. schon bemerkt, der erste Buchstabe zweifelhaft, aber sicherlich nicht כ. 5) מחולם ist nicht n. pr., sondern bezeichnet irgend eine Baulichkeit, vielleicht Capitäle oder ähnliches. (Vgl. Mordtmann und Müller, Sabäische Denkmäler zu No. 31). 6) Der Vergleich von מלדם mit hebr. מוליד ist nicht zutreffend, da man im Sabäischen jedenfalls מולדם erwarten müsste, auch hätte ein fremder Eigenname kaum die Mimation erhalten. 7) צפו ist kein Eigenname (vgl. Mordtmann und Müller, Sabäische Denkmäler ad voc. מצפית) und hebr. צְפוֹ nicht der Name eines Israeliten, sondern eines Edomiten. Als nicht beweiskräftig müssen diejenigen nomina propria ausgeschlossen werden, die sich auch im Nordarabischen finden und zwar: 8) חרם nordarab. حرام. 9) עבד nordarab. عبد، عبيد، عبيدة, wobei bemerkt werden möge, dass Os. 17,1 עבד appellativ und nicht Eigenname ist. 10) קדר nordarab. قدار, wie ja auch קֵדָר ausdrücklich (Gen. 25,13) als Sohn des Ismael bezeichnet wird. Bei den Propheten wird mit קֵדָר „ein Stamm arabischer Nomaden in der syrisch-arabischen Wüste nach Babel zu“ (Gesenius Lexicon) benannt. 11) ריב nordarab. رياب; einem hebr. ריבי müsste Sab. רבי entsprechen. 12) שמר nordarab. شمر، شمران.

Gegen die Annahme einer Entlehnung würde allerdings, wie schon der Verfasser sagt, die Umwandlung von ש in ס in ישמעאל, אלשמע und שמע nicht sprechen, da wir ähnliche Fälle im Nordarabischen verzeichnen können, so: إسمعيل، سموأل، موسى، سليمان. Auffällig ist vielmehr das Beibehalten des ש in אבשמר, משך und שמר und die Umwandlung von צפו und צחר in צפר

1) Auch im Nordarabischen findet sich der Name حداد (Ibn Doreid 184).

und צֹחַר. Doch das sind Kleinigkeiten, die sich zur Noth erklären lassen, namentlich bei dem Umstande, dass thatsächlich noch eine Anzahl sabäischer Eigennamen vorkommt, die mit den hebräischen übereinstimmen und Herrn Derenbourg zum Theil entgangen zu sein scheinen, während er andere wohl absichtlich nicht angeführt hat. Die sichersten und charakteristischen mögen hier verzeichnet werden:

Sabäisch	Hebräisch
יאוסאל H. 192, 1. 509, 2 etc.	יְהוֹאָשׁ [1])
אלאוס H. 150, 1. 224, 1	יֹאָשׁ
אוסאל H. 144, 1. 263 etc.	
אלותב H. 577, 1	יְהוֹנָתָן, יוֹנָתָן, אֶלְנָתָן
ותבאל H. 190, 4. 237, 3 etc.	נְתַנְאֵל, נְתַנְיָה
אלעז (אלעז) griech. Ἐλέαζος H. 77, 1. 235, 7 etc.	עֲזַזְיָהוּ, עֻזִּיָּה, עֻזִּיאֵל, אֶלְעוּזַי
אלכבר H. 389, 1	יִגְדַּלְיָהוּ, גְּדַלְיָהוּ
אלדרא [2]) H. 535, 1 Mordtmann ZDMG. 33 No. 5, 2–4	יִזְרְעֶאל
בנאל [3]) Wrede Zeile 2	יִבְנְאֵל, בְּנָיָה
זרחאל H. 49, 1	זְרַחְיָה
ידדאל H. 48, 8. 187 etc.	יְדִידְיָה
ותרם Os. 14 = BM. 1 etc.	יֶתֶר, יִתְרוֹ
זברם H. 168, 1	זָבָד, זַבְדִּי etc.
חנבת, אחנבן ZDMG. 30, 681	חִנּוֹן
חצרן nom. loci oder Stammesnamen H. 661, 1	חֶצְרוֹן
יתעאל Name mehrer Könige v. Ma'in	אֱלִישָׁע
ידמראל H. 187, 1. 192, 1 etc.	זְמַרְיָה
חיאלים Münzen benannt nach einem Könige حيئل	חִיאֵל, יְחִיאֵל
מיפעת Ḥiṣn Ghurâb	מֵיפַעַת und מֵפַעַת n. loc.

1) Ich gebe die Citate der hebr. Namen nicht, weil sie durch Lexica und Concordanzen leicht gefunden werden können.

2) Die sabäische Wurzel דרא entspricht auch sonst arab. زرع und hebr. זָרַע. Vgl. H. 363, 5 מדראן = المزارع.

3) = בני + אל „Il (Gott)", vgl. assyr. Assur-bani-pal etc. Zur Verschleifung des j im Perfectum siehe ZDMG. XXX, 689, ferner die Eigennamen בנוד = בני + וד; הופאל = הופי + אל; הופעתת = הופי + עתת; חמאל = חמי + אל; חמעתת = חמי + עתת; וקעתת = וקי + עתת. So schwindet „Sohn des Il" und „Sohn des Wadd" aus der Liste der nomina propria!

Sabäisch.	Hebräisch
ידעסמהו H. 144,2 etc.	שְׁמִידָע (سميدع)
עבדלת = אלת + עבד H. 168,2	עובדיה (عبد اللات)
נחשן Name eines Stammes 636, 1. 10	נַחְשׁוֹן
ה̄ובאל H. 485,1	שׁוּבָאֵל (besser als שְׁבוּאֵל)

Es wäre möglich diese Liste wesentlich zu vergrössern; ich will es aber genug sein lassen. Ein flüchtiger Vergleich zeigt aber hier, dass die Lautgesetze genau beobachtet worden sind. Sab. ד̈, ז, ס, צ̈ und ה̄ entsprechen hebr. ז, ־, שׂ, צ und ח, was bei einer Entlehnung in so durchgreifender Weise nicht hätte der Fall sein können. Aber abgesehen von allen rein linguistischen Beobachtungen ist aus anderen Gründen an eine Entlehnung nicht zu denken. Wie und welche Eigennamen entlehnt werden, kann man am besten im Nordarabischen nach Muḥammad und in den protestantischen Ländern ersehen. Zunächst werden die gebräuchlichsten Namen und aus der Bibel die Namen der Träger bedeutender biblischer Ereignisse angenommen. So: ابرهيم, اسحق, يعقوب, اسمعيل, أيوب, داود, يوسف, هارون, موسى, سليمان. Wie viele Namen dieser Art können aber in den zusammengestellten Listen nachgewiesen werden? Ich antworte bestimmt: ein einziger (יסמעאל)! Mit Ausnahme einiger Eigennamen, welche in der Bibel etwas häufiger vorkommen, sind es lauter nomina propria, die sich in der Bibel ein oder zweimal finden und im Volke gar nicht oder doch höchst selten gebraucht worden sind. Woher sollten also die heidnischen Sabäer (wie Herr D. ausdrücklich hervorhebt) diese Namen entlehnt haben? Nach der von Herrn D. zusammengestellten Liste sind aber nicht nur seltene jüdische Namen zu den Sabäern herüber gekommen, sondern auch vorsemitische חָם, idumäische und aramäische (vgl. oben), midjanitische (אֲבִידָע), ja sogar der Name מֶשֶׁךְ (Gen. 10, 2, womit ein Volk in Armenien bezeichnet wird) soll von einem namenbedürftigen Sabäer aufgegriffen worden sein. Selbst die sabäischen Götter waren auf hebr. Namen erpicht (אבשׁוּר, קֵינָן). Es wird sogar den Himjaren zugemuthet, dass sie gewisse hebr. Namen in gehöriger Weise abänderten, um ihren heidnischen Standpunkt zu wahren, so z. B.: יְהוֹיָקִים, יְכָלְיָה, צִדְקִיָּהוּ in יקמאל, יכלאל und צדקאל etc., und dass sie Namen wie יַחְמַי, יִשְׁפָּה und יִפְתָּח in richtiger Erkenntniss ihrer ursprünglichen Form in יחמאל, יספאל und יפתחאל umwandelten.

Ganz besonderes Gewicht legt aber Herr D. auf die zahlreichen nomina propria composita, welche sich in den sabäischen Inschriften finden, und von denen er behauptet, dass sie nur den nordsemitischen, nicht aber auch der südsemitischen Sprachgruppe

eigenthümlich sind. Freilich wenn es sich so in Wirklichkeit verhält, wird man all' die Inconsequenzen und Ungeheuerlichkeiten, die aus der D.'schen Hypothese folgen, mit in den Kauf nehmen müssen, selbst die, dass das Sabäische nach Analogie der entlehnten Namen andere nom. propr. composita von Wurzeln bildete, welche im Hebr. nicht vorhanden sind [1]). Die Behauptung aber, dass die südsemitischen Sprachen keine zusammengesetzten Eigennamen bilden, ist eine durchaus irrige und hätte von einem Gelehrten wie Herr D. nicht leichthin ausgesprochen werden sollen. Zusammengesetzte Wörter oder Namen in dem Sinne, wie sie die indogermanischen Sprachen bilden, finden sich in den semitischen Sprachen überhaupt nicht. Die zusammengesetzten Eigennamen in den semitischen Sprachen bilden entweder eine durch den stat. constr. oder eine Praeposition oder endlich durch ein Satzverhältniss bewirkte Verbindung. Alle diese Arten finden sich auch im Nordarabischen und Aethiopischen, wenn auch nicht so zahlreich wie in den nordsemitischen Sprachen. Die Ursachen, warum sie in diesen beiden Sprachen minder häufig sind, mögen verschiedener Art sein: ich weise nur auf den Umstand hin, dass seit dem Auftreten Muḥammad's der Namenbildungstrieb im Nordarabischen sehr gelitten hat und gewisse nom. propr. namentlich auch biblische die alten und ursprünglichen vielfach verdrängten. Auch haben die nordarabischen Beduinen mit ihrer feinen Beobachtungsgabe der natürlichen Erscheinungen Namen von Thieren und Pflanzen sich viel lieber beigelegt, als die zusammengesetzten Namen, welche auf einen bestimmten Cultus oder ein Familienverhältniss hinzielen. Im Aethiopischen haben die vielen griechischen Namen wenigstens in einem grossen Theil der uns zugänglichen Literatur die Oberhand gewonnen und die alten Namen fast ganz verdrängt. Aber sowohl im Nordarabischen als auch im Aethiopischen finden sich n. pr. composita in hinreichender Anzahl, um das Princip der Bildung solcher Namen über jeden Zweifel sicher zu stellen. Hier einige Beispiele:

Arabisch: زيد الله, تيم اللات, تيم الله, امرء القيس,
سكن اللات, سعد عذيم, سعد اللات, زيد منة, زيد اللات
عبد الله, عبد الرحمن, عبد شمس, عبد العزى, عبد العزيز,
عبد الدار, عبد مناة, عبد الملك, عبد المطلب, عبد المسيح

1) l. c. pag 58. Or, les formations composées pour les noms propres appartiennent exclusivement à ce deuxième groupe (sc. le groupe du nord); elles n'ont donc pu pénétrer en himyarite que du dehors, sauf ensuite à y recevoir de nouvelles applications et à y être imitées même dans des racines que l'hébreu ignore.

وهب اللات ,عبد يغوث ,عبد الواحد ,عبد القيس ,عبد مناف, (بالله) المتوكل ,(بالله) المقتدر ,تأبّط شرٍّ ,برق نحره etc. etc.[1]).

Aethiopisch: ሉባዶ፡ ዮንገል፡; በንይል፡ሥሉስ፡; ተክለ፡ጽዮን፡ (und viele andere Composita mit ተክለ፡); ነዋዩ፡ ሥሉስ፡; አመተ፡ ሐና፡ (und viele andere Composita mit አመተ፡; auch imSabäischen finden sich nom. pr. comp. mit אמת). Vgl. ferner Composita mit ወልደ፡ und ወለተ፡ etc. und Satzgruppen wie: ተንሥአ፡ክርስቶስ፡ und አርአያነ፡ ጸጋሁ፡ etc. Dass die Glieder der Composita im Hebräischen, Aramäischen und Sabäischen zusammen, während sie im Arabischen und Aethiopischen getrennt geschrieben werden, ist rein orthographisch und das Wesen der Zusammensetzung nicht alterierend. Fälle getrennter Schreibung kommen auch im Hebräischen und Sabäischen vor.

Uebrigens durfte es Herrn Derenbourg nicht entgehen, dass in der Völkertafel (Genesis Cap. 10) die nomina propria composita אֲבִימָאֵל, אַלְמוֹדָד und חֲצַרְמָוֶת ausdrücklich als südarabische bezeichnet werden und dass dies durch die Inschriften thatsächlich bestätigt wird. חצרמות oder חצרמת (حَضْرَمَوت) findet sich auf den Denkmälern und wird von griechischen Geographen angeführt. Dem Namen אֲבִימָאֵל entspricht seiner Bildung nach in den Inschriften אבמעתתר (H. 148, 4), nur dass עתתר für אל steht. אַלְמוֹדָד ist zweifellos gleich אל + מודד oder אלם + ודד und ist eine echt sabäische Form[2]). (Vgl. die ähnlich gebildeten nom. propria אלמודע H. 275, 9 und אלמנבט H. 154, 10). Diese drei Eigennamen allein hätten Herrn D. über die Grundlosigkeit seiner Hypothese belehren müssen. Es ist durchaus überflüssig noch auf den Itamara der Khorsabadinschrift = יתעאמר der sabäischen Inschriften (Burgen II S. 36) zu verweisen[3]). Oder glaubt Herr D., dass der jüdische Einfluss schon vor der Abfassung der Völkertafel und vor der Zeit Sargons in Südarabien ein herrschender gewesen?

---

1) Vgl. besonders die zahlreichen nomina composita mit אל bei Nöldeke in den Monatsberichten der Berliner Akademie S. 760—776.

2) Die Erklärung dieses Namens durch al-Madûd (Dillmann) und al-Murâd (Tuch) sind unzulässig; denn der Artikel al ist nordarabisch, nicht sabäisch und das arab. مُرَاد müsste hebr. מֻרָד lauten.

3) Mehrere zusammengesetzte Namen nordarabischer Könige und Städte verzeichnet Halévy nach den Keilinschriften im Journal asiatique VII série tom. XIX p. 472 seq.

Wie aber, wird man fragen, wenn jeder jüdische Einfluss negiert wird, ist die Uebereinstimmung so vieler Eigennamen zu erklären? Ich stehe nicht an zu behaupten, dass diese Uebereinstimmung nur als eine Folge des gemeinsamen Ursprungs beider Sprachen, welche die von der ursemitischen Sprache herübergenommenen Elemente unter gleichartigen Culturverhältnissen in gleicher Weise ausgebildet haben, anzusehen sei. Es liegen aber durchaus keine zwingenden Gründe vor mit P. de Lagarde anzunehmen, dass das Sabäische dem Hebräischen näher sei als das Nordarabische und dass irgendwelche Berührungen in praehistorischer oder historischer Zeit manche Gleichartigkeit bewirkt haben. So weit ich den Charakter des Sabäischen kenne, ist es eine ausgeprägt südsemitische Sprache und hat die wesentlichsten Merkmale dieser Sprachen. Was in lexicalischer oder grammatischer Beziehung hiervon abzuweichen scheint, verstösst in keiner Weise gegen die Grundprinzipien der südsemitischen Lingnistik. Vielleicht finde ich an anderer Stelle Gelegenheit diese Anschauung eingehend klarzulegen und zu begründen.

Die Einleitung des Mahābhāshya [1].

Uebersetzt von

O. A. Danielsson.

Jetzt die Wortlehre.

Das Wort „jetzt" [atha] wird hier zur Angabe des Gegenstandes gebraucht: man soll wissen, dass die Wortlehre [çabdānuçāsana] die Theorie („das Lehrbuch") ist, welche hier als Gegenstand der Behandlung aufgestellt worden ist. (Die Lehre) von welchen Wörtern? Von den weltlichen und von den vedischen. Darunter sind zunächst die weltlichen solche wie: „gāuḥ", „açvaḥ", „purushaḥ", „hastī", „çakuniḥ", „mṛgaḥ", „brāhmaṇaḥ"; die vedischen sodann solche wie: „çaṃ no devīr abhishṭaye", „ishe tvorje tvā", „agnim īḍe purohitam", „agna āyāhi vītaye" [2].

Wenn es nun (z. B.) „gāuḥ" (Ochs) heisst, was ist hierbei das Wort [3]? Ist das Wort das, was als ein bestimmter mit Wamme, Schweif, Höcker, Klauen, Hörnern versehener Gegenstand auftritt? Nein, das heisst „das Ding" [dravya]. Ist denn das Wort das, was Regung, Bewegung, Blinzeln (Zuckung) ist? Nein, das heisst „die Handlung" [kriyā]. Ist denn das Wort das, was durch Ausdrücke

1) Nach Kielhorn's kritischer Ausgabe (Vol. 1 Bombay 1880). Für die Commentare des Kāiyaṭa und des Nāgojībhaṭṭa habe ich die Benares-Ed. (1872) und die Ausgabe des ersten Pāda von Ballantyne (Mirzapore 1856) benutzt. Die Uebersetzung Ballantyne's — nach Weber's Angabe Ind. Stud. V p. 170 erstreckt sie sich nur auf die kleinere Hälfte dieses Āhnika — ist mir leider nicht zugänglich gewesen. Unter den einschlägigen von mir zu Rathe gezogenen neueren Arbeiten ist die reichhaltige Abhandlung von Weber im 13. Bande der Ind. Stud. (p. 293 f.), besonders zu erwähnen. — Herrn Professor E. Windisch sage ich für mancherlei mir gütigst gewährte Auskunft und Belehrung meinen ergebensten Dank.

2) Die Anfangsworte von bezw. Atharva- (und zwar 1, 6), Yajur-, Ṛg- und Sāmaveda. Ueber die eigenthümliche Reihenfolge u. s. w. s. Weber Ind. Stud. 13 p. 431 f. — Kāiy.: tatra loke padānupūrvīniyamābhāvāt padānyeva darçayati, gāur açva iti, vede tvānupūrvīniyamād vākyānyudāharati, çaṃ na iti.

3) Kāiy.: gāur iti vijñāne pratibhāsamāneshu vastushu (unter den in der Erkenntniss (Vorstellung) „Ochs" erscheinenden Gegenständen) kaḥ çabda ityarthaḥ.

wie „weiss“, „blauschwarz“, „dunkel“, „bräunlich“, „grau“ bezeichnet wird? Nein, das heisst „die Eigenschaft“ [guṇa]. Ist denn das Wort das Allgemeine, welches bei der Zertheilung untheilbar und bei der Abtrennung unabtrennbar[1]) bleibt? Nein, das heisst „die Form“ [ākṛti][2]). — Was ist denn das Wort? Das Wort ist das, wodurch, wenn es hervorgebracht worden ist, eine demselben entsprechende Auffassung von mit Wamme, Schweif, Höcker, Klauen, Hörnern versehenen Dingen erfolgt[3]). Oder auch (kann man sagen): ein Laut, der in der Welt (im gemeinen Leben) eine allgemein anerkannte Bedeutung hat, wird „Wort“ genannt; wie z. B.: „Aeussere ein Wort“, „Aeussere kein Wort (mehr)“, „Dieser Knabe äussert Worte“ so sagt man von Einem, der Einen Laut äussert[4]). Darum ist das Wort ein Laut [dhvani][5]).

Ferner, welche sind die Endzwecke [prayojana] der Wortlehre? Ihr Endzweck ist die Erhaltung, die Verschiebung, die traditionelle Lehre, die Kürze und die Zweifellosigkeit. — Um der Erhaltung der Veden willen muss man die Grammatik studiren, denn, wer Wegfall [lopa], Zusatz [āgama] und Lautveränderung kennt, wird die Veden richtig bewahren[6]). — Sodann die Verschiebung[7]). Nicht mit allen Kennworten und nicht mit allen Casusformen sind die Sprüche im Veda verkündet, und diese muss nothwendig der Opfernde

---

1) D. h. identisch und wesentlich; vgl. Kāiy.: bhinneshvabhinnam ityanena sāmānyasyaikatvaṃ kathyate, chinneshvachinnam ityanena tu nityatvam.

2) Die „Art“ (vgl. εἶδος, species), s. Goldstücker Pāṇini p. 153 f., hier, wie öfters im Mahābh., nicht scharf geschieden von der „jāti“, dem Gattungsbegriff; Nāg.: bhāshye ākṛtir jātiḥ saṃsthānaṃ (den Gesammtbestand?) bravīti (Ball. p. 9).

3) Oder: „wodurch bewirkt wird, dass solche Dinge als gemeint verstanden werden“.

4) „çabda“ bedeutet ja, wie das lat. vox, sowohl „Laut (Stimme)“ als „Wort“.

5) Der sonst angenommene Unterschied zwischen dem „dhvani“ und dem „sphoṭa“ (gewissermassen „der inneren Wortform“) des Wortes wird hier nicht berücksichtigt; Kāiy.: anyatra [Nāg.: saṃgrahādāu taparasūtre (1, 1, 70, p. 181 K.) bhāshye ca] dhvanisphoṭayor bhedasya vyavasthāpitatvād iha bhedena vyavahāre 'pi na doshaḥ, dravyādayo na çabdaçabdavācyā ityatra tātparyam.

6) Er wird nicht den sonst bei der Verschiedenheit der vedischen und der profanen Sprache möglichen Irrthümern und Missgriffen ausgesetzt sein. Kāiy.: loke lopādyadṛshṭaṃ vede dṛshṭvā bhrāmyed [Nāg.: bhramena pāṭhāntaraṃ kalpayed ityarthaḥ] avaiyākaraṇaḥ, vaiyākaraṇas tu na bhramati vedārthaṃ cādhyavasyati. — Als vedische Beispiele führt Kāiy. an, für „lopa“ und „āgama“ die Verbalform aduhra für aduhata (3 pl. impf. med., Pā. 7, 1, 8. 41) und für „Lautveränderung“ (varṇavikāra; vikāra heisst hier im Gegensatz zu „lopa“ ein reales Substitut, „bhāvarūpa ādeçaḥ“ Nāg.) die beiden Nomina udgrābha, nigrābha von der W. grah (vgl. Böhtl. Comm. z. Pā. 3, 3, 36 und 8, 2, 32).

7) „ūha“ die Modifikation, Anpassung eines Opferspruches. Kāiy.: tatrāgneyo mantro 'sti: agnaye tvā jushṭaṃ nirvapāmīti (wo also „Agni“ das „Kennwort“, „liṅga“ ist), tatra sauryaṃ caruṃ nirvaped brahmavarcasakāma iti saurye carau mantra ūhyate: sūryāya tvā jushṭaṃ nirvapāmīti.

in der gehörigen Weise umwandeln können. Ein Nichtgrammatiker (avāiyākaraṇaḥ, ein der Grammatik unkundiger) aber vermag nicht dieselben in der gehörigen Weise umzuwandeln. Darum muss man die Grammatik studiren. — Sodann die *traditionelle Lehre* [āgama] [1]. Es heisst nämlich: „der Brāhmane hat es als unbedingte Pflicht [2]) den Veda mit seinen sechs Aṅga's zu studiren und zu kennen". Das Hauptstück aber unter den sechs Aṅga's ist die Grammatik [vyākaraṇa] [3]), und die auf das Hauptstück verwendete Mühe muss fruchtbringend sein. — Und um der *Kürze* willen muss man die Grammatik studiren. Es heisst ja: „der Brāhmane muss nothwendig die Wörter kennen" [4]), und ohne die Grammatik ist es nicht möglich die Wörter auf kurzem Wege kennen zu lernen. — Und um der *Zweifellosigkeit* willen muss man die Grammatik studiren. Die Opferkundigen [5]) lehren: „sthūlapṛshatīm āgnivāruṇīm anaḍvāhīm ālabheta" („Eine grossfleckige dem Agni und dem Varuṇa geweihte Kuh schlachte man"). In Bezug hierauf ist ein Zweifel möglich: ob „sthūlapṛshatī" „eine die zugleich gross und gefleckt ist" bedeutet, oder aber „eine die grosse Flecken hat". Was für eine es ist, kann der Nichtgrammatiker nicht aus der Betonung entscheiden durch diese Erwägung: „Wenn das erste Glied seinen ursprünglichen Accent hat, so ist es Bahuvrīhi, wenn aber das Ende hochbetont ist, so ist es Tatpurusha" [6]).

Es giebt ausserdem noch folgende Endzwecke [7]) der Wort-

---

1) Um in den Vollbesitz der traditionellen Lehre zu kommen. — Kāiy.: scheint das Wort als „Satzung", „Vorschrift" (näml. „Der Brāhmane hat es" etc.) zu verstehen, da er sagt: āgamaḥ prayojakaḥ pravartako nityakarmatāṃ vyākaraṇādhyayanasya darçayati prayojanaçabdena ca phalam prayojakaç cocyate. S. dagegen das Schol. in d. Ben. Ed. f. 5a: prayojakaçceti, ayaṃ tvatrigamapadaṃ vedabodhitaparam, bhavati ca vedabodhitam (das im Veda mitgetheilte, d. h. die Kenntniss desselben) phalaṃ saṃdhyopāsanasyeva pratyavāyaparihārarūpaṃ vyākaraṇādhyayanasya, tathā ca phalam eva prayojanapadena vivakshaṇīyam ityāhuḥ.

2) „nishkāraṇo dharmaḥ" „eine nicht aus einem besonderen (egoistischen) Grunde zu erfüllende Pflicht", „drshṭaṃ kāraṇam anapekshya" Kāiy. Das Vedastudium ist nämlich ein „nityaṃ (festes, Gegensatz „kāmyam" ein zur Erfüllung eines besonderen Wunsches verrichtetes) karma". — Die beiden Worte sind wohl übrigens als eine, wenigstens dem Gedanken nach, zum ganzen Satze gehörige Apposition zu verstehen.

3) Weil sie das wichtigste Hülfsmittel zum Verständniss des Veda ist; Kāiy.: padapadārthāvagamasya vyākaraṇanimittatvāt tanmūlatvād vākyavākyārthāvasāyasyeti bhāvaḥ.

4) „Weil das Lehren sein Gewerbe (vṛtti) ist", Kāiy.

5) „yājñikāḥ" „Ritualisten", s. Weber Ind. Stud. 13 p. 456. Nach Nāg. bedeutet das Wort hier „yajñakāṇḍabhavā vaidikāḥ çabdāḥ", ähnlich wie man „ṛshi" für „veda" gebraucht.

6) Pā. 6, 2, 1; 6, 1, 223.

7) Nachdem die Hauptzwecke (mukhyāni prayojanāni) der Grammatik angegeben worden sind, werden jetzt die daraus als Corollarien sich ergebenden Nebenzwecke (ānushaṅgikāni p.) dargestellt (Kāiy.).

lehre, nämlich (die in den Aussprüchen) „te 'surāḥ" — „sudevo asi varuṇa" (begründeten):

te 'surāḥ] Die Asura's aber gingen zu Grunde, indem sie „helayo helayaḥ" sagten [1]). Darum soll ein Brâhmane nicht barbarisch, nicht falsch sprechen: Barbarismus ist eben das unrichtige Wort [apaçabda]. — Wollen wir nicht Barbaren werden, müssen wir die Grammatik studiren.

dushṭaḥ çabdaḥ] „Ein verdorbenes, nach Betonung oder Laut falsch gebrauchtes Wort drückt nicht den gemeinten Begriff aus;

Sondern als ein Donnerkeil der Rede erschlägt es den Opferer, wie „indraçatruḥ" infolge eines Accentfehlers" [2]).

Wollen wir nicht verdorbene Wörter gebrauchen, müssen wir die Grammatik studiren.

yad adhītam] „Was gelesen [3]) aber nicht verstanden, nur aufgesagt und nachgeplappert wird,

Das leuchtet nimmermehr — ebensowenig wie trockenes Brennholz, wo kein Feuer vorhanden."

Darum, wollen wir nicht in seiner Bedeutung unverstandenes, d. h. bedeutungsloses (unnützes) lesen, so müssen wir die Grammatik studiren.

yas tu prayuṅkte] „Wer aber die (richtigen) Wörter [çabda], ihre Eigenthümlichkeit geschickt beachtend, angemessen und zur rechten Zeit des Aussprechens gebraucht,

Der erlangt als Redekenner [4]) unendlichen Gewinn im Jenseits, ebenso verdirbt man aber durch die unrichtigen Wörter [apaçabda]."

Wer? Eben der Redekenner.

Woher das? Wer die richtigen Wörter [çabda] weiss, der weiss ja auch die unrichtigen Wörter, und wie nun im Wissen von den richtigen Wörtern eine Pflichterfüllung [5]) liegt, so auch andererseits im Wissen von den unrichtigen Wörtern eine Pflichtverletzung [adharma, Unrecht]. Oder vielmehr es ergiebt sich eine über-

---

1) Statt „he 'rayo he 'rayaḥ". Vgl. Çat. Br. 3, 2, 1, 23: te 'surā āttavacaso he 'lavo he 'lava iti vadantaḥ parābabhūvuḥ (Ind. Stud. 13 p. 265).

2) Bis auf die Anfangsworte (dort „mantro hīnaḥ" „ein mangelhafter Spruch") identisch mit Pāṇ. Çikshā 52. Ind. Stud. 4 p. 367. Ueber den berühmten Accentfehler „indraçatruḥ" (bahuvrîhi, „Indra zum Ueberwinder habend") statt des beabsichtigten „indraçatrúḥ" (tatp., „Indras Ueberwinder", resp. „indrasya çātruḥ") s. Pet. Wb. und Weber a. a. O.

3) Nir. 1, 18, wo derselbe Vers vorkommt, heisst es „yad gṛhītam" (was gelernt) etc.

4) „vāgyogavid" „die rechte Weise, den rechten Gebrauch der Rede kennend"; Nāg.: vāco yogaḥ prakṛtipratyayavibhāgenārthaviçeshaparatvaṃ tad vettīti vāgyogavit.

5) „dharma" bekanntlich sowohl „Pflicht, Recht", als „Gerechtigkeit, Verdienst". — Es verhält sich hiermit wie mit gesunder und ungesunder Diät; Kaiy.: yathā çlaishmikadravyasevayā çlaishmiko vyādhir bhavati tadviparītasevayā tvārogyaṃ tathātrāpi yathoktaṃ nyāyyam iti bhāvaḥ.

wiegende Pflichtverletzung: eine überwiegende Zahl von unrichtigen, eine geringere von richtigen Wörtern. Denn von jedem einzelnen (richtigen) Worte giebt es viele Missbildungen [apabhraṃça, incorrekte, vulgäre Formen]. Wie z. B.: vom (richtigen) Worte „gâuḥ“ giebt es die Missbildungen: „gâvî“, „goṇî“, „gotâ“, „gopotalikâ“ u. s. w. — Nun, wer nicht ein Redekenner ist —? Die Unwissenheit ist seine Zuflucht. — Nicht ins Unbeschränkte darf die Unwissenheit eine Zuflucht sein, denn wer auch unwissend einen Brâhmanen tödtete oder Surâ tränke, auch der, mein' ich, wäre (aus der Kaste) gefallen.

Also dann folgendermassen: „Der erlangt als Redekenner unendlichen Gewinn im Jenseits, ebenso verdirbt man aber durch die unrichtigen Wörter“: Wer? Eben der Nichtkenner der Rede. Aber wer ein Redekenner ist —? Das Wissen ist seine Zuflucht [1]. — Wo ist nun dies gelehrt? In den „Bhrâjâḥ“ genannten Çloken [2]. Aber, Verehrter, sind denn auch Çloken eine Autorität? — Und was würde daraus folgen? — Wenn sie Autorität sind, darf auch folgender Çloka als eine Autorität gelten:

„Wenn eine grosse Menge von udumbara-farbigen (rothgelben) Töpfen

Ausgetrunken Einen nicht in den Himmel bringen dürfte, wie sollte dieselbe beim Opfer verwendet dorthin führen!“ [3])

Ohne Ueberlegung ist dieser Çloka von dem geehrten Verfasser gedichtet; derjenige dagegen, welcher mit Ueberlegung gedichtet ist, ist Autorität [4]).

avidvâñsaḥ] „Den Unkundigen gegenüber, welche die pluti des Namens bei dem Gegengrusse nicht kennen,

Kann man, von einer Reise zurückkehrend, recht wohl, gleich als ob es Weiber wären, die Anrede „hier bin ich“ (ayam aham) [5]) gebrauchen“.

Wollen wir nicht beim Grusse als Weiber behandelt werden, müssen wir die Grammatik studiren.

vibhaktiṃ kurvanti] Die Opferkundigen lehren: „Die Voropfer sollen mit den (gehörigen) Casus versehen gemacht werden“;

---

1) Natürlich weil er dadurch im Stande ist die unrichtigen Wörter im Gebrauch zu vermeiden.

2) Hier nicht in der speciellen metrischen Bedeutung zu verstehen, denn das citirte Verspaar ist im trishṭubh. Vgl. über die im Mahâbh. citirten „çlokâḥ“ Weber Ind. Stud. 13 p. 483 f. (339) und über die „Bhrâjâḥ“ des Kâtyâyana ebendas. p. 400.

3) Die Verse sollen sich auf die Verwendung der Surâ bei der Sâutrâmaṇî-Ceremonie beziehen; Kâiy.: ayaṃ çlokaḥ sâutrâmaṇiyâge surâpânasya dushṭatvam udbhâvayati; vgl. Ind. Stud. 13 p. 339, 10 p. 349 f.

4) Und der citirte Çloka des Kâtyâyana ist „apramattagîta“, weil er sich auf Aussprüche der „Çruti“ stützt, wie: „ekaḥ çabdaḥ samyag jñâtaḥ sushṭu [su-] prayuktaḥ svarge loke kâmadhug bhavati“ (Kâiy.).

5) Statt „abhivâdaye devadatto 'ham bhoḥ“, worauf der Gegengruss (pratyabhivâda) zu lauten hat: „âyushmân edhi devadattâ3“ u. s. f., s. Pâ. 8, 2, 83.

und ohne die Grammatik können die Voropfer nicht mit den Casus versehen gemacht werden [1]).

yo vā imām] „Wer fürwahr diese Rede nach Worten, Accenten und Silben [2]) gliedert, der ist ein priesterlicher Mann [3]).“ Wollen wir priesterliche Männer werden, müssen wir die Grammatik studiren.

catvāri] „Vier sind seine Hörner, drei seine Füsse, zwei seine Köpfe, sieben seine Hände,

Dreifach gebunden brüllt der Stier: ein grosser Gott ist zu den Sterblichen gekommen“ [4]).

Vier die Hörner: die vier Wortarten [padajāta], Nomen [nāman], Verbum [ākhyāta], Präposition [upasarga] und Partikel [nipāta]: drei seine Füsse: die drei Zeiten, die Vergangene, Zukünftige und Gegenwärtige; zwei die Köpfe: die zwei Wesen (Naturen, ātman) des Wortes, nämlich das ewige [nitya] und das zeitliche [kārya] [5]); sieben seine Hände: die sieben Casusendungen [vibhakti]; dreifach gebunden: an drei Orten gebunden, in der Brust, in der Kehle und im Kopfe [6]); vṛshabhaḥ (Stier), vom Besprengen (Befruchten, W. vṛsh); roravīti (brüllt) äussert einen Laut (çabdaṃ karoti). Woher das? Das Verbum ru (rāutiḥ) bezieht sich auf die Aeusserung eines Lautes; ein grosser Gott

1) Kāty.: (Ben. Ed., Ball. giebt einen ziemlich stark korrumpirten Text): prayājādimantrā ūhyamānā agniçabdaprakṛtikavibhaktiyuktā (mit einer an das Wort Agni als Stamm gefügten Casusendung versehen) ityarthaḥ, yathā „samidho 'gna ājyasya vyantu“, „agne 'gna“ iti. Eine derartige „Modifikation“ der prayāja- und anuyāja-Formeln (s. Pet. Wb., s. v. und Hillebrandt Das altind. Neu- und Vollmondsopfer pp. 94 f., 134 f.) mittels Einschaltung verschiedener Casusformen des Wortes „Agni“ (vor dem Worte „ājyasya“ oder vor dem Voc. „agne“) kommt bei dem punarādheyam (Wiederanlegen des Feuers) vor, s. Çat. Br. 2, 2, 3, 19 f. mit dem Comm. p. 206, Kāty. paddh. 4, 11 p. 390 f., Comm. zur T. S. (ed. Roer & Cowell) p. 777 f. (Ind. Stud. 13 p. 457). Vgl. bes. an der letzterwähnten Stelle p. 778: tathā cāivaṃ mantrapāṭhaḥ sampadyate: „samidho agnāgna [agne 'gna] ājyasya vīyantu“, „tanūnapād agnāv agna ājyasya vetu“ etc. — Das Lemma „vibhaktiṃ kurvanti“ (man macht die Beugungsform) ist wohl irgend ein Citat, vgl. T. S. 1, 5, 2, 3: vibhaktiṃ karoti, brahmāiva tad akaḥ.

2) „akshraçaḥ“: oder viell. „nach Elementen, Lauten“ (varṇa, vgl. Nāg.).

3) Kāty.: ṛtvijam arhatīty ārtvijīno yajamānaḥ, ṛtvikkarmārhatīti yājako 'py ārtvijīnaḥ, Pā. 5, 1, 71.

4) catvāri çṛngā trayo asya pādā dve çīrshe sapta hastāso asya | tridhā baddho vṛshabho roravīti maho devo martyāñ āviveça, Ṛgv. 4, 58, 3, auch Nir. 13, 7 citirt, aber anders gedeutet.

5) Eigentl. „das eigene, feste“ und „das hervorzubringende, zu bewirkende“, d. h. das innere und das äussere (phänomenale) Wort („vyañgyavyañjakabhedena“, Kāty.).

6) Wahrscheinlich eine Anspielung auf die drei „Orte“ [sthāna] oder Stufen der Stimme, näml. Brust-, Kehl- und Kopfstimme, vgl. Mahābh. 1 p. 207 K. und s. Weber zu V. Prāt. 1, 30 (Ind. Stud. 4 p. 104 f.), Whitney zu T. Prāt. 23, 10. — Anders Nāg.: hakāraṃ pañcamāir yuktam antaḥsthābhiç ca saṃyutam | urasyaṃ taṃ vijānīyāt (= Çikshā 7/16 Ind. Stud. 4 p. 350), mūrdhanyā ṛturashā ityukter mūrdhāiva çiraḥ, kaṇṭha ityanena mukhāntargatakaṇṭhādisthānam upalakshyate.

ist zu den Sterblichen gekommen: „der grosse (mahān) Gott" ist das Wort, „die Sterblichen" sind die dem Sterben unterworfenen Menschen — zu ihnen ist er gekommen. — Wollen wir, dass uns Gemeinschaft mit dem grossen Gotte werde, müssen wir die Grammatik studiren.

Ein Anderer sagt:

„Auf vier pada[1]) ist die Rede bemessen, diese kennen die Brāhmanen, welche weise sind.

Versteckt niedergelegt regen sich nicht die drei, das vierte (pada) der Rede sprechen die Menschen"[2]).

Auf vier pada ist die Rede bemessen[3]): die vier Wortarten (padajātāni) Nomen, Verbum, Präposition und Partikel; diese kennen die Brāhmanen, welche weise sind: „manīshiṇaḥ" gleich „manasa ishiṇaḥ"[4]); versteckt niedergelegt regen sich nicht die drei: die drei in's Versteck (guhāyām) niedergelegten regen sich nicht, d. h. sie bewegen sich nicht, zucken („blinzeln") nicht; das vierte der Rede sprechen die Menschen: das vierte ist das von der Rede, was unter den Menschen vorkommt[5]), „turīyam" gleich „caturtham"[6]).

uta tvaḥ] „Wie Mancher sehend die Rede [Vāc] nicht erschaut hat und Mancher hörend sie nicht hört.

So hat sie auch Manchem ihren Leib (sich selbst) aufgethan, wie willig eine schöngekleidete Frau dem Gatten"[7]).

Manch' einer obgleich sehend sieht die Rede nicht, manch' einer obgleich hörend hört sie nicht: den einen Theil (der Sentenz) sagt er von dem Unwissenden aus; so hat sie auch Manchem ihren Leib aufgethan: sie enthüllt ihren Leib; wie willig eine

---

1) „Schritt", „Stelle", „Theil" etc., hier eigentl. = „Versviertel" (pāda) nach Pet. Wb. s. v.

2) catvāri vākparimitā padāni tāni vidur brāhmaṇā ye manīshiṇaḥ | guhā trīṇi nihitā neṅgayanti turīyaṃ vāco manushyā vadanti. Ṛgv. 1, 164, 45, vgl. Nir. 13, 9.

3) Oder: „Vier sind die an der Rede bemessenen pada", denn es ist sehr wohl möglich, dass Pat., obgleich er den ersten pāda unverändert wiederholt, ebenso wie das Nir. a. a. O. („catvāri vācaḥ parimitāni" etc.) und Kaiy. und Nāg. („vākparimitānīti shashṭhītatpurushaḥ") „parimitā" als Neutr. und „vākparimitā" als ein Comp. gefasst hat — was schon wegen der Accentuation: vākparimitā nicht angeht.

4) Scheint eine rein mechanische Ableitung zu sein von dem „manasa īshā", womit „manīshā" im Nir. erklärt wird, vgl. Nir. 2, 25 und 9, 10: manīshayā manasa ishayā stutyā prajñayā vā. — Nāg.: bhāshye manasa ishiṇaḥ, cittaçuddhikrameṇa vaçīkartāra [Verwechselung mit „īçin" „herrschend"?] vishayāntarebhyo vyāvṛtyāhiṃsakā vā teca vaiyākaraṇāḥ.

5) Nach Kaiy. soll hiermit gesagt sein, dass die Nichtgrammatiker (die ja nicht „manīshiṇaḥ" sind) nur den vierten Theil einer jeden der vier Wortklassen sprechen (beim Sprechen anwenden).

6) Vgl. Nir. a. a. O.: „turīyaṃ tvaratel"!

7) uta tvaḥ paçyanna dadarça vācam uta tvaḥ çṛṇvan na çṛṇotyenām | uto tvasmāi tanvaṃ visasre jāyeva patya uçatī suvāsāḥ. Ṛgv. 10, 71, 4, vgl. Nir. 1, 19.

schöngekleidete Frau dem Gatten: Wie eine Frau, eine liebende, schöngekleidete, dem Gatten das eigene Selbst enthüllt, so enthüllt die Rede das eigene Selbst dem Redekundigen. — Wollen wir, dass die Rede sich uns enthülle, müssen wir die Grammatik studiren.

saktum iva] „Wo denkende Männer, g l e i c h w i e K ö r n e r mit einem Siebe reinigend, mit Sinn die Rede bildeten,

Da erkennen die Freunde die Freundschaften: ein treffliches Kennzeichen ist ihrer Rede aufgedrückt" [1]).

saktuḥ (Korn, Grütze) von s a c (anhängen, folgen) heisst „der schwerzureinigende", oder von der umgestellten Wurzel k a s abgeleitet „der aufgesprungene" (vikasitaḥ): titau (Sieb) ist eine Schwinge, sei es als Etwas „ausgespanntes" (von t a n) oder als Etwas „durchstossenes" (von t u d); denkende: mit Nachdenken begabte, mit Sinn: mit Einsicht, „vācam akrata": „v. akṛshata"; da erkennen die Freunde die Freundschaften: da erkennen sie Freunde seiend die Freundschaften, erkennen die Genossenschaften. Wo? Auf diesem schwierigen einzig zu betretenden Wege [2]), dessen Ziel die Rede ist. Und welche sind Jene? Die Grammatiker. Woher das? „bhadrāishāṃ — vāci": i h r e r R e d e ist ein treffliches Kennzeichen aufgedrückt: das Kennzeichen, (so wird es genannt) infolge des Kennzeichnens, Erleuchtens, herrscht darüber [3]).

sārasvatīm] Die Opferkundigen lehren: „Wer, nachdem er das Feuer angelegt, ein unrichtiges Wort gebraucht hat, der möge als Sühne [prāyaçcitta] d i e S p e n d e a n S a r a s v a t ī (die Göttin der Rede) darbringen". — Wollen wir nicht in die Lage kommen uns einer Sühne unterziehen zu müssen, so müssen wir die Grammatik studiren.

daçamyām putrasya] Die Opferkundigen lehren: „Nach dem zehnten Tage von der Geburt eines Sohnes an gerechnet bestimme man ihm einen Namen, der zu Anfang einen tönenden Laut und im Innern einen Halbvokal hat, ohne v ṛ d d h i (des Wurzelvokals) ist und der bis drei Generationen hinauf nicht beim Feinde Bestand gehabt (sich bewährt) hat — denn ein solcher, zwei- oder viersilbiger Name hat am meisten Bestand [4]) — einen k ṛ t bilde

---

1) Saktum iva titaunā punanto yatra dhīrā manasā vācam akrata | atrā sakhāyaḥ sakhyāni jānate bhadrāishāṃ lakshmīr nihitādhi vāci. Ṛgv. 10, 71, 2; vgl. Nir. 4, 10.

2) „mārga ekagamyaḥ"; oder: „der nur in einer Weise zu betreten ist", vgl. Kāiy.: e k a g a m y a iti jñānenāiva prāpyaḥ.

3) „parivṛḍhā bhavati" „ist befestigt, mächtig", vgl. Nāg.: „parivṛḍhā, ajñānanivartanena prabhvī"; es soll vermuthlich dies eine Erklärung von „adhitā adhi" sein. Die Grammatiker sind die eigentlichen Inhaber des „trefflichen Kennzeichens" — wahrscheinlicher Weise einfach aus dem Grunde, weil die Grammatik „Kennzeichnung" (lakshaṇam) ist. Die Comm. geben eine rein theologische Interpretation; vgl. Kāiy.: v ā c i t i, vedākhye brahmaṇi yā lakshmīr vedānteshu paramārthasaṃvillakshaṇoktā sāishāṃ nihitetyarthaḥ.

4) „tripurushānūkam anaripratishṭhitam taddhi pratishṭhitatamaṃ bhavati dvyaksharaṃ caturaksharaṃ vā nāma". Die oben gegebene Uebersetzung in

man nicht einen taddhita". Und ohne die Grammatik ist es nicht möglich die kṛt's und taddhita's zu unterscheiden.

sudevo asi] „Ein guter Gott bist du, Varuṇa, du, bei dem die sieben Ströme

In die Mundhöhle einfliessen, wie in eine hohle Röhre"[1].

Ein guter Gott bist du, Varuṇa: ein wahrer Gott (satyadevaḥ) bist du; du dessen sieben Ströme: die sieben Casusendungen [vibhakti], in die Mundhöhle einfliessen: „kākudam"[2] heisst der Gaumen (tālu) — „kākuḥ" ist die Zunge, weil sie dagegen gestossen wird (udyate), heisst es „kākudam"[3]; „sūrmyaṃ sushirām iva": gleichwie das Feuer in eine schöne „ūrmi", eine hohle eingedrungen brennt, so fliessen deine sieben Ströme in den (deinen) Gaumen ein[4]. Darum bist du ein „satyadeva" (wahrer Gott). — Wollen wir „satyadeva's"[5] werden, müssen wir die Grammatik studiren.

---

der Hauptsache nach Weber Ind. Stud. 13 p. 457 n. 1 („Der Sinn ist: „der drei Generationen hindurch beim Feinde nicht vorgekommen ist""). Zum adv. „tripurushānūkam" vgl. „daçapurushānūkam" „zehn Generationen hinauf" Mahābh. z. Pā. 4, 1, 35, f. 48 a Ben. Ed. Vom rein formellen Standpunkte könnte freilich das Wort ebenso gut als Adj. gefasst werden („einen bis drei Generationen hinaufgehenden Namen"). Möglich wäre es wohl auch „anaripratishṭhitam" als zwei coordinirte Adj. (resp. als dvandva) zu erklären: „einen nicht feindlichen („nicht dem Feinde gehörenden" oder „nicht unheilbringenden"?), einen gedeihlichen". „pratishṭhitam (-tamam)" erinnert an Âçv. Gṛh. Sū. 1, 15, 6: „dvyaksharam pratishṭhākāmaç" (Stenzler: „einen zweisilbigen [Namen], wenn er ihm hohe Stellung [eigentl. „festen Fuss im Leben", „Gedeihen"] wünscht"), caturaksharam brahmavarcasakāmaḥ". — „daçamyām" „am zehnten" im Lemma erklärt Kaiy. als einen „Loc. der Nähe" (sāmīpikam adhikaraṇam). Bei Manu (2, 30) wird der 10. oder 12. Tag für die Namengebung vorgeschrieben (Stenzler zu Âçv. 1, 15, 4).

1) sudevo asi varuṇa yasya te sapta sindhavaḥ | anukṣaranti kākudam sūrmyaṃ sushirām iva. Ṛgv. 8, 58, 12, vgl. Nir. 5, 26—27.

2) Der Ṛgv.-Text hat kākudam Acc. s. vom fem. St. kākud.

3) Also von kāku + ud! Zu den Worten „āsminnudyate" vgl. Nir. a. a. O.: Jihvā kokuvā kokūyamānā varṇān (kürz. Rec.: nudati) nudatīti vā. Die Auflösung in āsmin + udyate (vgl. Kaiy.: anekārthatvād dhātūnām [weil die Wurzeln mannigfache Bedeutungen haben] utkshipyata ityarthaḥ; Nāg.: anekārthatvād iti, vāder [von vad, sonst „sprechen"] adhikaraṇe ghañarthe etc. — nuder vā etc.) giebt gar keinen Sinn, es sei denn, dass „udyate" (etwa wie ūrmy) ad hoc von der Präp. ud gebildet wäre.

4) Die wunderliche Erklärung: sūrmi = çobhanā ūrmi („eine schöne Woge"?! an die angebl. Grundbed. „Hülle", Nir. 5, 23: „ūrmir ūrṇoteḥ", ist wohl nicht zu denken) beruht auf der alten Etymologie „su + ūrmi", die auch im Nir. a. a. O. vorgetragen wird: „sūrmi [sūrmyaṃ] kalyāṇormi srotaḥ" (also bahuvrîhi). Hier wird diese Herleitung nur honoris causa vorgeführt, denn in den folgenden Worten ist offenbar die Rede von einer hohlen von innen glühend gemachten metallenen Röhre oder Säule (s. Pet. Wb. s. v.), wie auch Nāg. angiebt: sūrmiṃ çobhanām ayaḥpratimām (Erzbild, vgl. jedoch Böhtl. Skt. Wb.[2] s. v.) sushirām — sacchidrām praviçyāgnir yathā tatratyaṃ malam bhasmīkṛtya pratimāṃ çuddhāṃ karoty evaṃ tāludeçe prakāçaṃ prāpya vibhaktyantāḥ çabdāḥ çarīram pāpam apākurvantītyarthaḥ, anena svargaprāptiḥ phalam ityuktam.

5) Unübersetzbar in seiner zwischen Subst. (karmadhāraya) und Adj. (bahuvrîhi: Verehrer des wahren G.) schillernden Bedeutung.

Wie kommt es aber, dass gerade hier bei der Grammatik den angehenden Studirenden der Zweck des Studiums auseinandergesetzt wird, was doch nicht ebenso bei jeder beliebigen anderen Disciplin zu geschehen pflegt; sondern, nachdem man nur das „om" gesprochen, trägt man die Worte „çam" u. s. w. Abschnitt für Abschnitt vor[1])? Im Alterthum ging es folgendermassen zu. Nach empfangener Weihe[2]) studirten die Brâhmanen die Grammatik und erst dann, als sie die Stellen, die Organe und die tönende Hervorbringung der Laute[3]) schon kannten, wurden ihnen die vedischen (Textes-) Worte angewiesen [upadiçyante]. Das ist heute anders. Sobald man erst den Veda studirt hat, wird man in aller Eile ein Lehrer (in dem man wähnt):

„„Aus dem Veda sind uns die vedischen Wörter und aus der Welt die weltlichen festgestellt [siddha]":

Also die Grammatik ist nutzlos." Solchen in der Weise in ihrer Meinung irre gewordenen Studirenden ertheilt der Lehrer diese Unterweisung: „Dies sind die Zwecke, um deren willen man die Grammatik studiren muss".

Das Wort ist genannt, auch sein Wesen ist genannt, die Zwecke (der Gramm.) sind ebenfalls genannt: jetzt also soll die Wortlehre dargestellt werden. Wie soll man sie darstellen? Hat man die Anweisung [upadeça][4]) der richtigen Wörter [çabda] oder die der unrichtigen [apaçabda] oder endlich die Anweisung Beider zu geben. Die Anweisung Eines von den Beiden dürfte genügen. Wie z. B.: Aus einer einschränkenden Bestimmung [niyama] hinsichtlich des zu Essenden wird ein Verbot hinsichtlich des nicht zu Essenden erschlossen[5]):

---

1) Bezieht sich auf das Vedastudium: „çam" etc. ist der Anfang des Ath V., s. oben p. 20.

2) D. h. nach der Einführung beim Lehrer: saṃskâra upanayanam, Nâg.

3) „sthâna-karaṇa-nâdânupradâna-(jñebhyaḥ)". Es sind die in den Prâtiçâkhya's gebräuchlichen Termini (vgl. Mahâbh. I pp. 61 und 208 K.); sthâna = „die (mehr passive) Artikulationsstelle", karaṇa = „das (thätige) Organ" und anupradâna = „das Material", welches letztere entweder çvâsa (tonloser) „Hauch" oder nâda „Ton" sein kann (s. Whitney zu Ath Pr. 1, 12—13. 18. T. Pr. 23, 2). Auffallend ist, dass hier nur die letztere Art des anupradâna erwähnt wird.

4) upadeça im engeren Sinne ist direkte Angabe (pratyaksham âkhyânam) mittels Vorzeigens, hier also zunächst, mittels Aussprechens der betreffenden Wörter. Ein äusserer Gegenstand, z. B. ein Ochs wird „upadishṭa", wenn man ihn anfasst und sagt: „dies ist ein Ochs"; wenn dagegen der abwesende Devadatta als ein mit „Armringen, Ohrringen und Diadem geschmückter, breitbrüstiger, rundarmiger, rothäugiger u. s. f. Mann" gekennzeichnet wird, so wird er nur „uddishṭa"; „uddeçaḥ" ist nämlich „guṇaiḥ prâpaṇam", s. Mahâbh. zu Pâ. 1, 3, 2 p. 259 K. — freilich wird dieser Unterschied nicht immer festgehalten, wie ebendas. p. 260 gezeigt wird.

5) „niyama" heisst bekanntlich im Gegensatz zu „vidhi", der positiven Vorschrift, dass Etwas geschehen soll, eine einschränkende Norm, wodurch festgesetzt wird, in welcher Weise ein gewisses durch andere Ursachen (wie z. B. das Essen durch das Nahrungsbedürfniss) hervorgerufenes Handeln überhaupt statt haben darf.

wenn es heisst: „fünf fünfkrallige Thiere sind zu essen", so schliesst man daraus: „die übrigen sind nicht zu essen". Oder aus einem Verbot hinsichtlich des nicht zu Essenden wird eine einschränkende Bestimmung hinsichtlich des zu Essenden erschlossen. Wie z. B. wenn es heisst: „nicht zu essen ist der zahme Hahn, nicht das zahme Schwein", so schliesst man daraus: „die wilden sind zu essen". So auch hier: zunächst wenn die Anweisung der richtigen Wörter gegeben wird und „g â u ḥ" angewiesen worden ist, so schliesst man daraus: „„gâvî" etc. sind unrichtige Wörter". Wenn aber die Anweisung der unrichtigen Wörter gegeben wird und „g â v î" etc. angewiesen sind, so schliesst man daraus: „„gâuḥ" ist das richtige Wort." — Welches von den Zweien ist nun das bessere? Infolge ihrer Kürze die Anweisung der richtigen Wörter: die Anweisung der richtigen Wörter ist kürzer, die Anweisung der unrichtigen Wörter umständlicher. Von jedem einzelnen (richtigen) Worte giebt es viele Missbildungen: z. B. von dem Worte „gâuḥ" giebt es die Missbildungen [apabhramça] „gâvî", „goṇî", „gotâ", „gopotalikâ" etc. — Auch wird ja hierdurch [1]) gerade das Verlangte angegeben.

Wenn nun d i e s e Anweisung der (richtigen) Wörter stattfindet, ist wohl beim Erkennen der Wörter die namentliche Aufführung Wort für Wort anzuwenden, und hat man also die Wörter „gâuḥ", „açvaḥ", „purushaḥ", „hastî", „çakuniḥ", „mṛgaḥ", „brâhmaṇaḥ" u. s. f. aufzuführen? Nein, diese namentliche Aufführung ist nicht das rechte Mittel zur Erkenntniss der Wörter. Denn so wird es erzählt: Bṛhaspati trug dem Indra ein himmlisches Jahrtausend hindurch das Gesammtvocabular der Wörter mit namentlicher Erwähnung eines jeden vor: er kam nicht zu Ende [2]). Also Bṛhaspati war der Vortragende, Indra der Zuhörer, ein himmlisches Jahrtausend die Studienzeit, und er kam doch nicht zu Ende. Nun bedenke man aber: Wer in unseren Tagen ganz lange lebt, der lebt ein Jahrhundert und in vierfacher Weise kommt die Wissenschaft zur Verwendung, in der Zeit der Lehre [âgama], in der Zeit des Selbststudiums, in der Zeit des Vortragens und in der Zeit der praktischen Thätigkeit [3]); und da wäre das ganze Leben auf die Lehrzeit allein aufgewendet! Darum ist die namentliche Aufführung kein rechtes Mittel zur Erkenntniss der Wörter. — Auf welche Weise denn sind diese Wörter zu erkennen? Es muss irgend eine das Allgemeine und das Besondere enthaltende Kennzeichnung [lakshaṇa] geschaffen werden, wodurch man mit geringer Mühe die gewaltigen Fluthen der Wörter erfassen kann.

---

1) Durch die direkte Methode; Kâiy.: l a b h y e t i, sâdhuçabdaprayogâddharmâvâptir ity arthaḥ, athavopadeçyopadeçât s â k s h â t pratipattir bhavatîti bhâvaḥ.

2) Vgl. Weber Ind. Stud. 13 p. 334. Ueber die „Âindra"-Grammatik s. Burnell, „The Aindra School" etc. Mangalore 1875.

3) vyavahâre yajñakarmaṇi, Kâiy.

Und welche ist die? Ausspruch und Aufhebung[1]: Das Eine ist als Ausspruch, das Andere als Aufhebung darzustellen. Aber von welcher Art soll der zu machende Ausspruch und von welcher Art die Aufhebung sein? Mittels (Angabe) des Allgemeinen soll der Ausspruch geschehen, z. B.: „karmaṇyaṇ" (Pā. 3, 2, 1), mittels (Angabe von) dessen Besonderheiten die Aufhebung, z. B.: „āto 'nupasarge kaḥ" (Pā. 3, 2, 3)[2].

Ist nun ferner die Form oder das Ding der Wortbegriff? Antwort: Beides. Wie kann man das wissen? Auf beiderlei Weise hat ja der Lehrer die Sūtra's vorgetragen. Von der Ansicht aus, dass die Form der Wortbegriff sei, heisst es: „jātyākhyāyām ekasmin bahuvacanam anyatarasyām" (Pā. 1, 2, 58); von der Ansicht aus, dass das Ding der Wortbegriff sei, wird der ekaçesha „von den formell identischen" („sarūpāṇām" Pā. 1, 2, 64) ausdrücklich aufgestellt[3].

Ferner, ist das Wort ewig [nitya] oder zu bewirken [kārya][4]? Im Saṃgraha[5]) ist dies vor Allem untersucht worden, ob es ewig oder zu bewirken sei. Dort sind die Fehler und auch die Zwecke (Vorzüge)[6] genannt. In Bezug hierauf ist aber so viel sicher, dass in beiden Fällen, mag das Wort ewig oder auch zu bewirken sein, jedenfalls eine Kennzeichnung geschaffen werden muss. — Wie tritt nun aber diese Kennzeichnung auf, die den erhabenen Lehrer Pāṇini zum Urheber hat?

siddhe çabdārthasambandhe[7])

1. Bei fertigem Wort-Begriff-Zusammenhang

---

1) „utsargāpavādāu", allgemeine Regel und Ausnahme.

2) Regel: „(nach einer Wurzel), wenn (das untergeordnete Wort im Compositum (upapada)) Objekt (ist), das Suff. aṇ" — Ausnahme: „Nach einem langen ā (einer darauf endenden Wurzel), wenn keine Präposition dabei (ist), das Suff. ka (kṛt a)".

3) Da die Einzeldinge (dravya, vyakti) viele sind, ihre „Form", „Art" oder „Gattung" (ākṛti, jāti, vgl. Goldstücker Pāṇini p. 155) dagegen nur (je) eine ist, so würde ohne die oben angegebenen Voraussetzungen im ersten Falle der Plural, im zweiten der Ausdruck durch ein Wort sich von selbst ergeben, und folglich wären die beiden Regeln überflüssig (nach Nāg.). Die Streitfrage, ob ākṛti oder dravya als padārtha „Wortbegriff", eigentl. „Wortgegenstand, -objekt", (das was durch das Wort zunächst bezeichnet wird) anzunehmen sei, wird beim ekaçesha (I p. 233 K., bes. p. 242 f.) in eingehender Weise erörtert. S. auch unten.

4) „Zu machen", d. h. zeitlichen Ursprunges, nitya dagegen „fest", „beständig", ein für alle mal fertig dastehend, p. 25 n. 5.

5) Ein gramm. Werk des Vyāḍi (Dākshāyaṇa), s. Weber Ind. Stud. 13 p. 400.

6) Der beiderseitigen Annahme, d. h. die dagegen zu machenden Einwendungen und die dafür anzuführenden Gründe (der Zweckmässigkeit). Ein im Mahābh. besonders häufig vorkommender Ausdruck ist: „nāisha doshaḥ" „Dies ist (Hierin liegt) kein Fehler", d. h. die behauptete unpassende Consequenz einer gewissen Aufstellung findet nicht statt, der erhobene Einwand ist nicht triftig.

7) Hiermit beginnen die, von Pat. commentirten, vārttika's des Kātyāyana. S. hierüber die bekannte grundlegende Schrift von Kielhorn „Kātyāyana und Patañjali" etc. Bombay 1876. Ueber Inhalt und Gedankengang der in diesem Kap.

Bei fertigem Wort, Begriff und Zusammenhang (Beziehung). Was ist nun die Bedeutung des Wortes siddha (fertig, feststehend, absolutus). Es ist ein synonymer Ausdruck zu nitya (beständig, ewig). Woran wird es erkannt? Weil es in Bezug auf unbewegliche, unverrückbare Dinge vorkommt, z. B. „siddhā dyāuḥ (der Himmel)“, „siddhā pṛthivī (die Erde)“, „siddham ākāçam (der Aether)“. Aber, Verehrter, es kommt ja auch in Bezug auf zu bewirkende Dinge vor, z. B. „siddha odanaḥ (das Mus ist fertig)“, „siddhaḥ supaḥ (Suppe)“, „siddhā yavāgūḥ (Reisbrühe)“. Sofern es also auch in Bezug auf das zu bewirkende vorkommt, warum sollte dann hier das mit nitya synonyme gebraucht sein, nicht aber das Wort siddha, welches sich auf das zu bewirkende bezieht? Zunächst ist es im Saṃgraha als das Synonym von nitya gebraucht, wie wir daraus schliessen, dass es dort den Gegensatz zu kārya bildet. So wird es auch hier sein[1]). — Oder auch: es giebt auch solche genau abgrenzende Ausdrücke, die in einem einzigen Worte bestehen: wie z. B. bei den Worten „Wasseresser [abbhaksha]“, „Luftesser“ [vāyubhaksha] verstanden wird, „nur Wasser“, „nur Luft isst er“, so auch hier „nur fertig [siddha eva]“, nicht „zu fertigen [sādhya]“. — Oder auch hat man hier Abfall des vorderen Compositionsgliedes anzunehmen, so dass „siddhaḥ“ gleich „atyantasiddhaḥ“ (auf immer fertig, vollendet) sei, wie man z. B. absolut statt „Devadattaḥ“ „Dattaḥ“ und statt „Satyabhāmā“ „Bhāmā“ sagt. — Oder auch, nach der Maxime: „aus der Erklärung ist der (jeweilige) specielle Sinn zu ermitteln, denn nicht folgt es aus der Zweifelhaftigkeit, dass überhaupt keine Kennzeichnung stattfindet (nichts bestimmtes ausgesagt wird)“[2]), werden wir erklären: „das Synonym von nitya ist hier gebraucht“. — Wozu aber denn diesen erst zu deutenden Ausdruck nehmen? Warum wird

enthaltenen vā. bemerkt K. a. a. O. p. 49: „If it is admitted that the words and their meanings are fixed and settled by common usage, it may well be questioned whether the rules laid down by Pāṇini are at all necessary, and it must therefore be shown that and why they are necessary [vā. 1]; and if it is the object of grammar to lay down rules for the correct formation of those words which people actually use, it does not seem improper to enquire whether Pāṇini, in teaching the formation of such words as would not appear to be in use, has not laid himself open to just censure [vā. 2—5]. If, moreover, we are promised some transcendent benefit from the study of Pāṇini's grammar, we may well ask whether, to secure that benefit, it is sufficient for us to know the right words, as they have been taught by Pāṇini, or whether we only have to employ them [vā. 6—9]. It is also fair matter for discussion whether the name chosen for the science taught by Pāṇini is altogether appropriate and unobjectionable [vā. 10—14]. And finally, when we are told that Pāṇini intended to teach the correct formation of words actually used, we may well raise the question why he should have commenced his grammar with an enumeration of the letters [vā. 15—18]“.

1) tatsamānatantratvād (infolge der Gleichheit des Lehrinhaltes) thāpi tathāiva yuktam ityarthaḥ. Kāiy.

2) Paribhāshā 1 im Paribhāshenduçekhara des Nāgojibhaṭṭa ed. Kielhorn Bombay 1868—1874.

nicht mit allem Nachdruck (mahatā kaṇṭhena „aus vollem Halse“) gerade das Wort nitya angewendet, bei dessen Anwendung ja kein Zweifel aufkommen könnte? Wegen der glücklichen Vorbedeutung [1]. Glücklichen Erfolg wünschend gebraucht der Lehrer zu Anfang das Wort siddha wegen der glücklichen Vorbedeutung für die gewaltigen Fluthen des Lehrbuchs — denn Lehrbücher, die einen glückverheissenden Anfang haben, gewinnen Verbreitung und verleihen dem Menschen Heldenkraft und langes Leben — und zwar in der Absicht, damit die Leser siddhārtha's werden (d. h. ihr Ziel vollkommen erreichen). Auch jenes Wort nitya bezieht sich übrigens nicht mit Nothwendigkeit auf unbewegliche, unverrückbare Dinge. Sondern? Es kann sich auch auf das beständig Wiederholte beziehen. Wie z. B.: „nityaprahasitaḥ“, „nityaprajalpitaḥ“ (ewig lachend, — schwatzend). Insofern es nun auch auf das beständig Wiederholte sich beziehen kann, hätte man auch dabei jene Maxime: „Aus der Erklärung“ u. s. f. nöthig. Nun erwägt aber der Lehrer: „einmal wird das Wort siddha zu Anfang gebraucht von glückbringender Bedeutung sein, und dann werde ich es auch als ein Synonym von nitya deuten können“. Darum ist gerade das Wort siddha, und nicht das Wort nitya, angewendet worden. — Was ist nun ferner als Wortbegriff [padārtha] gedacht, wenn man das Compositum in der genannten Weise auflöst: „Bei fertigem Wort, Begriff und Zusammenhang“? Die Form [ākṛti]. Wie so? Weil die Form beständig [nitya], das Ding unbeständig [anitya] ist. — Gesetzt nun, dass das Ding der Wortbegriff sei, wie ist dann aufzulösen? „Bei fertigem Wort und Begriffszusammenhang“; denn beständig (fest) ist die Verbindung des Begrifflichen (Bedeutungsvollen) [2] mit dem Begriffe (der Bedeutung). — Oder aber gerade unter der Voraussetzung, dass das Ding der Wortbegriff sei, ist jene Auflösung am Platze: „Bei fertigem Wort, Begriff und Zusammenhang“; denn das Ding ist beständig, die Form unbeständig. Wie wird es erkannt? Durch folgende Beobachtung aus dem gemeinen Leben. Ein Stück Thon mit irgend einer beliebigen Form verbunden ist ein Klumpen. Nachdem man die Form des Klumpens zerstört hat, kann man daraus Töpfe machen, nachdem man die Form des Topfes zerstört hat, kann man daraus Krüge machen. Ebenso ist ein Stück Gold mit irgend einer beliebigen Form verbunden ein Klumpen. Nachdem man die Form des Klumpens zerstört hat, kann man daraus Ringe machen, nachdem man die Form des Ringes zerstört hat, kann man daraus Armbänder machen; nachdem man die Form des Armbandes zerstört hat, kann man daraus svastika-Kreuze machen. Wieder zu einem Goldklumpen zurückverwandelt und von Neuem mit einer

1) „maṅgalārtham“ vgl. I 40, 6 K.

2) Nämlich des Wortes, das ja seinerseits siddha = nitya ist. Kāty.: anitye 'rthe kathaṃ sambandhasya nityatveti ced yogyatālakshaṇatvāt sambandhasya tasyāç ca çabdāçrayatvāc chabdasya ca nityatvād adoshaḥ.

anderen Form verbunden wird es ein Paar Ohrringe von der Farbe der Khadira-kohlen. Immer neue Formen entstehen, aber das Ding bleibt dasselbe; durch die Zerstörung der Form wird das Ding als Rest ausgeschieden. — Auch unter der Annahme, dass die Form der Wortbegriff sei, ist diese Auflösung am Platze: „bei fertigem Wort, Begriff und Zusammenhang". Aber es ist ja gesagt worden: „die Form ist unbeständig". Dem ist nicht so: beständig ist die Form. Wie so? Wenn sie an irgend einem Punkte aufgehört hat thätig zu sein, so folgt daraus nicht, dass sie überall aufgehört habe, sondern in anderen Dingen kann man sie als gegenwärtig wahrnehmen. — Oder auch, wenn es heisst: „beständig ist das was fest, unbeweglich, unverrückbar, keinerlei Veränderung durch Weggang oder Zuwachs unterworfen, mit den Eigenschaften des Nichtentstehens, des Nichtwachsens und des Nichtvergehens bekleidet ist" so ist das nicht die einzige Kennzeichnung (Definition) des beständigen. Beständig ist auch das, bei welchem das Wesen [tattva] nicht zu Grunde geht. Was ist aber das Wesen? Das Wesen ist das Das-Sein [tadbhāva]. Auch bei der Form geht nun das Wesen nicht zu Grunde [1]). — Oder auch: was nützt uns die Auseinandersetzung: „dies ist beständig, dies unbeständig". Was beständig ist [2]), das ist als Wortbegriff gedacht, wenn man so auflöst: „bei fertigem Wort, Begriff und Zusammenhang".

Wie kann man nun wissen, dass Wort, Begriff und Zusammenhang (der Beiden) fertig sind? Aus der Welt (lokataḥ): weil man in der Welt bei jedem vorkommenden Begriff die entsprechenden Wörter gebraucht, ohne auf deren Herstellung besondere Mühe zu verwenden. Bei den zu bewirkenden Dingen dagegen muss man gerade auf die Herstellung Mühe verwenden. So z. B. wenn Einer einen Krug zu irgend Etwas braucht, geht er zur Töpferinnung und sagt: „mache einen Krug, ich brauche einen". Ganz anders wer Wörter gebrauchen will; er geht nicht zur Grammatikerzunft und sagt: „mache Wörter, ich will sie gebrauchen", sondern sofort gebraucht man bei jedem vorkommenden Begriff die entsprechenden Wörter. — Wenn also die Welt hierfür die Autorität ist, wozu hat man denn die Theorie (das Lehrbuch) nöthig?

— lokato 'rthaprayukte çabdaprayoge çāstreṇa dharmaniyamo

— in Bezug auf den weltlicherseits vom Begriffe bewirkten [3]) Wortgebrauch durch die Theorie die Pflichteinschränkung,

---

1) „Weil in der fortlaufenden Kette der Substrate keine Unterbrechung stattfindet" (āçrayapravāhāvichedāt), Nāg. Es wäre also dies nur eine Variation des eben angeführten Argumentes.

2) Sei es die Form oder das Ding.

3) Oder: „dem Begriffe (der Bedeutung) entsprechenden": arthenātmapratyāyanāya prayukto 'rthaprayuktaḥ, Kaiy.; arthajñānaprayojanena kṛta ityarthaḥ, parasya viçishṭārthabodho bhavatviti çabdaḥ prayujyate, Nāg. — lokataḥ „weltlicherseits", d. h. wie es im gemeinen Leben üblich ist.

In Bezug auf den weltlicherseits vom Begriffe (von der Bedeutung) bewirkten Wortgebrauch wird durch die Theorie die Pflichteinschränkung gemacht. Was heisst das Wort „Pflichteinschränkung"? „Pflichteinschränkung" ist eine Einschränkung für die Pflicht (dharmāya niyamaḥ), oder eine Einschränkung, welche die Pflicht zum Gegenstand (oder Ziel) hat (dharmārtho n.), oder eine Einschränkung, welche die Pflicht zum Motiv hat (dharmaprayojano n.)[1].

— yathā laukikavaidikeshu ‖ 1 ‖

— wie im weltlichen und im vedischen.

Die Südlichen lieben die taddhita-Ableitungen[2]. Wenn zu sagen wäre: „wie in der Welt und im Veda (loke vede ca)", sagen sie: „wie im Weltlichen und im Vedischen". Oder auch ist der taddhita-Begriff ganz in der Ordnung (und die Worte bedeuten): „wie in weltlichen und vedischen Sachen"[3]. — In der Welt zunächst wird gesagt: „nicht zu essen ist der zahme Hahn, nicht zu essen das zahme Schwein". Nun wird ja „zu Essendes" (Speise) überhaupt[4]) zur Stillung des Hungers in Anwendung gebracht, und man kann ja sogar mit Hundefleisch den Hunger stillen[5]. In Bezug hierauf wird eine Einschränkung gemacht: „dies ist zu essen, dies nicht zu essen". Ebenso findet infolge des Geschlechtstriebes der geschlechtliche Umgang mit den Weibern statt, und die Befriedigung des Triebes ist dieselbe bei erlaubtem und bei unerlaubtem Umgange. In Bezug hierauf wird eine Einschränkung gemacht: „mit dieser ist der Umgang erlaubt, mit dieser unerlaubt". — Im Veda sodann wird gesagt: der Brahmane hat Milch, der

1) Der Bedeutungsunterschied zwischen diesen drei Umschreibungen kann nicht sehr erheblich sein; vgl. unten beim vā. 15 — Kāiy.: dharmāya niyama iti, caturthyā tādarthyam pratipādyate — dharmārtha iti, dharmārthatvān niyama eva dharmaçabdenābhidhīyata iti karmadhārayaḥ samāsaḥ (!), dharmaprayojana iti, lingādivishayeṇa niyogākhyena [z. B. nānṛtaṃ vadet] dharmeṇa prayukta ityarthaḥ. Nāg.: — evaṃ ca dvitīye [pakshe] dharmaphalako (der die Pflicht, resp. Pflichterfüllung, zum Resultat hat) niyama ityarthaḥ, tṛtīye dharmaprayojya (der durch die Pflicht = die Satzung, Vorschrift zu bewirkende) ityartha iti bhedaḥ etc.

2) Vgl. Weber Ind. Stud. 13 p. 317 f., Mahābh. I p. 73, 5 K.

3) „kṛtānteshu", viell. specieller zu fassen als gleichbedeutend mit „siddhānteshu" „Dogmen", „Doctrinen", wie Nāg. will: kṛtāntaḥ siddhāntas tatpratipādakavākyeshvityarthaḥ.

4) Oder: „Zu essen" heisst überhaupt das, was u. s. w.; Nāg.: bhakshyaṃ ca nāmetyasya tad bhavati yad iti çeshaḥ.

5) Die auffallende, aber nicht sehr seltene (s. Pet. Wb. s. v.) Construction: „çakyam — mena [scil. upādadānena, aus dem vorherg. upādīyate zu entnehmen, oder neutral = insofern?] — kshut pratihantum" wird von Kāiy. folgendermassen erläutert: çakeḥ karmasāmānye (das Object in seiner Allgemeinheit) lingasarvanāmanapuṃsakayukte (das Neutr. als „Pronomen", allgemeine Vertretung des Genus, vgl. Mahābh. z. Pā. 6. 1. 174, f. 48b. Ben. Ed.: ekaçrutiḥ svarasarvanāma yathā napuṃsakaṃ lingasarvanāma) kṛtyapratyayaḥ (Pā. 3, 1, 99), tataḥ padāntarasambandhād upajāyamānam api strītvaṃ bahirangatvād antarangaṃ saṃskāraṃ na bādhata iti çakyaṃ kshud ityuktam, yadā tu pūrvam eva viçesha- (das spec. Object) vivakshā tadā çakyā kshud iti bhavatyeva etc. — Vgl. Cappeller, Vāmana's Stilregeln p. 10, wo eben diese Stelle citirt wird.

Fürstliche Reisbrühe und der Vāiçya Quark zum Gelübde [vrata]." Nun wird ja „ein Gelübde" überhaupt wegen der Nahrungseinnahme in Anwendung gebracht, und man kann auch Körnerfrüchte, Fleisch u. s. w. als Gelübdespeise geniessen. In Bezug hierauf wird eine Einschränkung gemacht. Ebenso wird gesagt: „Der Opferpfosten sei aus bilva- oder khadiraholz". Nun wird ja „ein Opferpfosten" überhaupt zur Anbindung des Opferthieres in Anwendung gebracht, und man kann mit oder auch ohne Aufrichtung irgend eines beliebigen Holzstückes das Opferthier anbinden. In Bezug hierauf wird eine Einschränkung gemacht. Ebenso wenn man die Scherben [kapāla] auf's Feuer gesetzt hat, bespricht man dieselben mit den Worten: „werdet heiss durch die Gluthhitze der Bhṛgu und Añgiras" [1]). Auch ohne Spruch erhitzt das brennende Feuer die Scherben. In Bezug hierauf wird eine Einschränkung gemacht, d. h. wenn es s o gemacht wird, ist es segenbringend [2]). So wird auch hier, da die nämliche Auffassung des Begriffes durch ein unrichtiges wie durch ein richtiges Wort stattfindet [3]), die Pflichteinschränkung gemacht: „nur mit dem richtigen, nicht mit dem unrichtigen Worte ist der Begriff zu benennen, d. h. wenn es s o gemacht wird, ist es segenbringend.

„Es existirt ein ungebrauchtes" (ungebräuchliches Wort): Ungebrauchte Wörter existiren in der That. Wie z. B.: „ūsha", „tera", „cakra", „peca". Nun, und was folgt daraus, dass die ungebrauchten existiren? Auf Grund des Gebrauches wollen Sie ja die Richtigkeit der Wörter bestimmen, die welche ungebraucht sind, können also wohl nicht richtig sein. Es ist ein Widerspruch, wenn so gesagt wird: „ungebrauchte Wörter existiren in der That". Wenn sie existiren, sind sie nicht ungebraucht und umgekehrt, wenn sie ungebraucht sind, existiren sie nicht: Beides: „sie existiren" und „ungebrauchte" zu sagen ist widersprechend. Sogar selbst gebrauchend behaupten Sie nun: „ungebrauchte Wörter existiren". Und welcher andere Mann Ihrer Art dürfte dann geeignet sein die Wörter zu gebrauchen [4])? — Dies ist kein Widerspruch. „Sie

---

1) Vgl. Hillebrandt, Altind. Neu- und Vollmondsopfer p. 36.

2) „abhyudaya" „Emporsteigen", „Glück", „Heil" ist die Frucht des „dharma" (der Pflichterfüllung), s. vā. 9.

3) Kaiy.: s a m ā n ā y ā m iti, yadyapi s ā k s h ā d apabhrançā na vācakās tathāpi smaryamāṇasādhuçabdavyavadhānena (durch Vermittelung der korrekten Formen, deren man sich dabei erinnert) 'rtham pratyāyanti, kecic cāpabhrançāḥ paramparayā nirūḍhim āgatāḥ (conventionell geworden) sādhuçabdān asmārayanta eva tam artham pratyāyanti, anye tu manyante sādhuçabdavad apabhrançā api sākshād arthasya vācakā iti.

4) „prayuñjāna eva khalu bhavān āha santi çabdā aprayuktā iti, kaç cedānīm anyo bhavajjātīyakaḥ purushaḥ çabdānām prayoge sādhuḥ syāt". Wie diese nach dem Comm. scherzhaft gemeinten Worte aufzufassen sind, ist mir nicht ganz klar. M ö g l i c h e r w e i s e soll der Sinn sein: „Sie „gebrauchen" gewisse Wörter z. B. „ūsha", „tera" u. s. w. [hierauf, nicht auf die Aussage „santi çabdā aprayuktāḥ" ist doch wohl „prayuñjāna eva" zu beziehen] und nennen sie trotz-

existiren", das zunächst sagen wir, weil die Kenner der Theorie dieselben der Theorie gemäss vorschreiben, „ungebraucht" sagen wir, weil sie in der Welt ungebraucht sind. Wenn es ferner heisst: „Und welcher andere Mann Ihrer Art dürfte dann geeignet sein die Wörter zu gebrauchen" so ist darauf zu antworten: wir sagen nicht: „von uns ungebraucht". Sondern: „in der Welt ungebraucht". Aber Sie sind doch auch innerhalb der Welt? Innerhalb der Welt bin ich, nicht aber die Welt[1]).

astyaprayukta iti cennārthe çabdaprayogāt ‖ 2 ‖

2. Wenn (behauptet wird): „es existirt ein ungebrauchtes", nicht, weil der Wortgebrauch mit Bezug auf einen Begriff (stattfindet).

Wenn behauptet wird: „es existirt ein ungebrauchtes (Wort)", so ist das zu verneinen. Aus welchem Grunde? Weil der Wortgebrauch mit Bezug auf einen Begriff stattfindet. Mit Bezug auf einen Begriff (in einer gewissen Bedeutung) werden die Wörter gebraucht, und es existiren ja die Begriffe (die Bedeutungen) dieser Wörter, mit Bezug worauf eben sie gebraucht werden.

aprayogaḥ prayogānyatvāt ‖ 3 ‖

3. Der Nichtgebrauch infolge des Andersseins des Gebrauchs.

Der Nichtgebrauch dieser Wörter ist nun aber ganz in der Ordnung. Warum? Infolge des Andersseins des Gebrauchs: Weil man für den Begriff (in der Bedeutung) dieser Wörter andere Wörter gebraucht; wie z. B. für den Begriff des Wortes „ūsha" (die Umschreibung): „kva yūyam ushitāḥ"[2]), für den Begriff des

---

dem „ungebraucht": damit haben Sie doch — was allerdings sehr bescheiden ist — implicite zugestanden, dass Sie nicht geschickt sind im Gebrauch der Wörter; wir müssen uns also wol nach irgend einer anderen autoritativen Persönlichkeit umsehen, welche die Wörter zu gebrauchen verstehe?" Oder, vielleicht besser: „Giebt es also irgend einen anderen Mann von Ihrer Ansicht die ungebrauchten Wörter betreffend, der die Wörter richtig anzuwenden und insoweit wenigstens diese Meinung zu vertreten befähigt wäre? Sie sind jedenfalls nicht dazu geschickt, da Sie sich von vornherein gerade durch Ihren Wortgebrauch in so handgreiflicher Weise compromittiren". Vgl. Nāg.: nanu lakshaṇavaçena sattvaṃ keṣāṃcitprayoge 'prayuktatvam iti na virodha iti bhāshye: prayuñjana eveti, nanu mayā prayuktaç [-āç?] cet kiṃ tatra sopahāsam āha kaçcedānīm iti, svayam eva prayogaṃ kṛtvā santi 'prayuktā ityādīnāṃ çabdānāṃ prayoge sādhur yogyaḥ syād ityarthaḥ, tvatprayogenāiva prayuktatvāvagame 'prayuktatvoktir viruddheti bhāvaḥ (Ed. Ball. p. 58 sq.). Kāiy. bemerkt nur ganz kurz: kaç cedānīm ityupahāsaparam, uttaraṃ tu çāstradṛshṭyā prakṛtipratyayādisaṃbhāvād (sambh. Ben.) anumitisattvād (d. h. weil sie eine theoretische Existenz haben) vyavahāre tu na dṛçyanta ityuktam. — In welcher Weise Nāg. den zweiten Satz („kaç cedānīm" etc.) verstanden haben will, wage ich nicht zu entscheiden. Ob etwa so: „Keiner (weder Sie noch ein Anderer) der so Widersprechendes vorbrächte, dürfte geeignet sein u. s. w."?

1) Vgl. Kāiy.: natvahaṃ loka iti, yathā loke 'rthāvagamāya çabdān prayuñkte nāivaṃ mayā̆to 'rthe prayuktā api tu svarūpapadārthakā ityarthaḥ.

2) Entweder wie gew. von vas „wohnen" („Wo habt ihr gewellt?") oder möglicherweise (wegen des unten beim vā. 5 folgenden ved. Citates von

Wortes „tera": „kiṃ yūyaṃ tīrṇāḥ", für den Begriff des Wortes „cakra": „kiṃ yūyaṃ kṛtavantaḥ", für den Begriff des Wortes „peca": „kiṃ yūyam pakvavantaḥ".

aprayukte dīrghasattravat ‖ 4 ‖

4. Das ungebrauchte betreffend wie bei einer langen Soma-Feier.

Wenn sie auch ungebraucht sind, müssen sie doch nothwendig in der Art einer langen Soma-Feier der Kennzeichnung (Lehre) gemäss geregelt werden. Damit verhält es sich so: Die langen Soma-Feiern sind von hundertjähriger und tausendjähriger[1]) Dauer und heutigen Tags werden sie auch nicht von Einem ausgeführt; allein aus dem Grunde, weil die Ṛshitradition[2]) Pflicht ist, geben die Opferkundigen der Theorie gemäss die Regeln dafür.

sarve deçāntare ‖ 5 ‖

5. Alle in einem anderen Lande[3]).

Alle diese Wörter werden nun auch in einem anderen Lande gebraucht. — Aber diese werden ja nicht aufgefasst. — Um ihre Auffassung soll man sich Mühe geben, denn gross ist das Gebrauchsgebiet des Wortes. Die aus sieben Inseln bestehende Erde, die drei Welten, die vier Veden mit ihren Gliedern [aṅga] und Mysterien [rahasya-upanishad] vielfach verzweigt — die hundert und ein Schulen des Adhvaryu, der Sāmaveda mit seinen tausend Pfaden, das Bāhvṛca (der Ṛgveda), in einundzwanzigfacher, der Veda der Atharvan's in neunfacher Gestalt — Dialog [vākovākya], Itihāsa, Purāṇa, Vāidyaka: so gross ist das Gebrauchsgebiet des Wortes[4]). Die Behauptung, es existierten ungebrauchte Wörter, ist einfach rein übereilt, indem man dabei dies so grosse

---

vas „aufleuchten" („Wo seid Ihr hell geworden": ushitāḥ = vyushṭāḥ) ableiten. — Zur Sache vgl. Kāiy.: yadyapy ushetyasyoshitā iti samānārtho na bhavati parokshatādir viçeshasyānavagamāt tathāpi tatpratyāyanāya padāntarasahitaḥ prayujyate; Nāg.: padāntaraṃ kva yūyam iti tatra kvetyanena sādhanāpekshyam [Pā. 3, 2, 115] nishṭhayā bhūtatvam kartṛtvaṃ ca yūyam ityanena madhyamapurushabodhyam ābhimukhyaṃ cetanatvaṃ vā bahutvaṃ ca, vaseḥ sākshād gatyarthākarmaketyatra [Pā. 3, 4, 72: von vas „wohnen"] nirdeçāt tarater gatyarthatvāt kartari ktaḥ.

1) Viell. nur „100- und 1000-tägiger; Nāg.: varshaçabdo divasaparaḥ, yathāçruta eva vā; vgl. Pet. Wb. s. v. varsha e).

2) D. h. die Kenntniss derselben, vgl. Kāiy.: ṛshisampradāya iti vedādhyayanam ityarthaḥ. Möglich ist auch die Uebersetzung: „weil sie (die dīrghasattra's) eine in der Ueberlieferung begründete Pflicht sind". — Ueber den Sinn des vā im Allgemeinen bemerkt Kāiy.: sampraty [pāṇiner vyākaraṇapraṇayanakāla ityarthaḥ, Nāg.] aprayujyamānānām api pūrvam prayuktatvād anuçāsanam kartavyam ity āha aprayukta iti.

3) Die folgende Ausführung ist allgemeiner gefasst: „an einem anderen Orte". Nāg.: evaṃ ca deçāntaraçabdaḥ çāstrāntaravedāntaropalakshaka iti bodhyam.

4) Zu dieser Stelle vgl. Weber Ind. Stud. 13 p. 430. Unter „vāidyaka" sind ausser der Medicin auch andere praktische „Wissenschaften" wie Thier- und Pflanzenkunde u. dgl. zu verstehen, s. a. a. O. p. 431 und 459 f.

Gebrauchsgebiet des Wortes sich nicht vergegenwärtigt hat. — Bei diesem übergrossen Gebrauchsgebiet des Wortes beobachtet man, dass die verschiedenen Wörter an je verschiedenen Oertern ihr bestimmtes Gebiet haben. Wie z. B.: Die Verbalwurzel çu (çavatiḥ) mit der Bedeutung des Gehens wird nur bei den Kamboja's gesprochen, in Bezug auf eine Verwandlung (vikāre) sprechen die Ārya's dieselbe, nämlich in der Form (des davon abgeleiteten) çavaḥ [1]); hamm kommt bei den Surāshṭra's, raṃh bei den Oestlichen und Mittleren vor, aber die Ārya's gebrauchen nur gam (für „gehen"); dā [2]) in der Bedeutung des Schneidens kommt bei den Oestlichen, (das abgeleitete Nomen) dātra bei den Nördlichen vor. — Auch von jenen Wörtern, welche Sie für ungebraucht halten, kann man einen Gebrauch wahrnehmen. Wo? Im Veda, wo es heisst: „yad vo revatī revatyam tad ūsha"; „yan me naraḥ çrutyam brahma cakra"; „yatrā naç cakrā jarasaṃ tanūnām" [3]).

Liegt nun ferner die Pflicht(-erfüllung) im Wissen vom Worte oder in seinem Gebrauch? Und was ist da für ein Unterschied?

jñāne dharma iti cet tathādharmaḥ ‖ 6 ‖

6. Wenn (man sagt): „im Wissen (liegt, besteht) die Pflichterfüllung", ebenso die Pflichtverletzung.

Wenn man sagt: „im Wissen liegt die Pflichterfüllung", so tritt gleichfalls Pflichtverletzung ein. Denn wer die richtigen Wörter weiss, der weiss auch die unrichtigen Wörter. Ebensogut, wie im Wissen von den richtigen Wörtern eine Pflichterfüllung, liegt im Wissen von den unrichtigen Wörtern eine Pflichtverletzung. Oder vielmehr, es tritt überwiegende Pflichtverletzung ein: eine überwiegende Zahl von unrichtigen, eine kleinere von richtigen Wörtern. Von jedem einzelnen Worte giebt es viele unrichtige Formen [apabhraṃça], wie z. B. vom Worte „gauḥ" die unrichtigen Formen: „gāvī", „goṇī", „gotā", „gopotalikā" u. s. f.

---

1) Ueber diese schwierige Stelle (und die beinahe gleichlautende Nir. 2, 2) s. Weber Ind. Stud. 13 p. 363 f., Muir Sanskr. T. II² p. 355 f., M. Müller ZDMG. 7 p. 373 f. (376). Nach Kaiy. bedeutet „vikāre" [„vikāra enam āryā bhāshante"]: „da wo es sich um eine Veränderung, Verwandlung, näml. vom Leben zum Tod, handelt": „vikāra iti, jīvato mṛtāvasthā vikāras tatratyar-thaḥ"; „çavaḥ" wäre also das M. çava „Leichnam", nicht das N. çavas „Kraft". Da „vikāre" schwerlich „in einer (der) Ableitung" bedeuten kann, so ist wohl anzunehmen, dass Kaiy. mit der angegebenen Erklärung das Richtige getroffen habe, was doch in keiner Weise hindert in der Nirukta-Stelle („vikāram asyāryeshu bhāshante çava iti") dasselbe Wort als = „abgeleitete Form" zu fassen.

2) „dātiḥ", selbstverständlich nicht ein Nomen auf -ti, wie Näg. will, sondern = „do", praes. dyati.

3) „Was, o Reiche, euer Reichthum ist, das habt ihr durch euer Licht gebracht", irgend ein ved. Citat, vgl. Pet. Wb. s. v. revatya; „Als ihr, o Helden, mir einen hörenswerthen Spruch schufet", Ṛgv. 1, 165, 11; „Wo ihr uns Altern der Leiber schufet", Ṛgv. 1, 89, 9.

ācāre niyamaḥ ‖ 7 ‖

7. In Bezug auf das Verfahren (wird) die „Einschränkung“ (gegeben).

Als auf das Verfahren (die Praxis) [1]) bezüglich thut ferner der Ṛshi (der Veda) die Einschränkung kund, wenn es heisst: „Die Asura's aber, indem sie „helayo helayaḥ“ sagten, gingen zu Grunde“. — Nehmen wir also an: im Gebrauch (bestehe die Pflichterfüllung):

prayoge sarvalokasya ‖ 8 ‖

8. (Wenn) im Gebrauch (die Pflichterfüllung), (dann im Gebrauch) aller Welt [2]).

Wenn im Gebrauch die Pflichterfüllung liegen sollte, so würde alle Welt des (daraus entspringenden) Segens theilhaftig werden. — Und warum sollten Sie dann eifersüchtig sein, wenn alle Welt des Segens theilhaftig würde? — Es ist wahrlich nicht die geringste Eifersucht (meinerseits) vorhanden, sondern es tritt hierin nur die Nutzlosigkeit des Bemühens zu Tage. Und fruchtbringend soll ja überhaupt die Mühe sein, nicht aber darf das Bemühen ausser Verhältniss [3]) stehen zur Frucht. — Aber werden nicht diejenigen, die sich bemühen, besser die Wörter gebrauchen und dadurch eben in höherem Grade des Segens theilhaftig werden? — Unverhältnissmässigkeit [4]) ist doch auch zu bemerken. Denn es giebt Leute die trotz ihres Bemühens ungeschickt sind, ebensogut wie solche, die ohne Bemühen geschickt sind. Da wäre auch eine Unverhältnissmässigkeit in der Frucht [5]) vorhanden. — Also dann: weder im Wissen allein noch im Gebrauch allein liegt die Pflichterfüllung. Sondern:

çāstrapūrvake prayoge 'bhyudayas tat tulyaṃ vedaçabdena ‖ 9 ‖

9. Auf dem der Theorie gemässen Gebrauche beruht der Segen; dies in Uebereinstimmung mit dem Vedawort.

Wer der Theorie gemäss die Wörter gebraucht, der wird des Segens theilhaftig. Dies in Uebereinstimmung mit dem Vedawort: Auch die Vedaworte [6]) sagen dasselbe aus, (wenn es heisst): „wer

---

1) ācāre prayoge. Kāiy. ācāra heisst indess das solenne Verfahren, „Brauch“, „Observanz“.

2) So muss wohl das von Pat. im Hinblick auf das folgende etwas früher paraphrasirte vārttika ergänzt werden. Man erwartete freilich: „prayoga iti cet“.

3) „na ca prayatnaḥ phalād vyatirecyaḥ“ wörtlich: „nicht darf das Bemühen von der Frucht getrennt, darüber überschüssig gemacht werden“, d. h. Beide sollen mit einander verbunden und congruent sein. Kāiy.: na ca prayatna iti. yadi prayatnena vinā phalaṃ syāt prayatnavaiyarthyam āpadyetetyarthaḥ. — Nāg.: bhāshye phalād vyatirecya iti. phalavadvṛttyabhāvapratiyogī („mit der nicht-Existenz einer fruchtbringenden Wirkung verbunden“) na kārya ityarthaḥ.

4) Zunächst in Bezug auf die erzielte Gewandtheit im Wortgebrauch. — Kāiy.: vyatireka iti. parihāsaḥ (?)

5) Nāg.: bhāshye tatra phalavyatireka iti. kauçalavyatirekavat phalavyatireko 'pi syād iti tasya vyākaraṇādhyayanaṃ vyartham eva syād iti bhāvaḥ. Die „Frucht“ ist „der Segen“ (abhyudaya).

6) Die Aussprüche des Veda; Kāiy.: vedaḥ çabdo [Nāg.: bodhaka ityarthaḥ pramāṇam ityartho vā] yasyārthasya sa vedaçabdaḥ.

mit dem Agnishṭoma opfert und wer ihn so weiss", „wer das Nâciketa-Feuer schichtet und wer es so weiss". — Ein Anderer sagt: „dies in Uebereinstimmung mit dem Vedawort": d. h. wie die Vedawörter nach einer bestimmten Norm [niyama] gelesen fruchtbringend werden, so wird derjenige, der die Wörter der Theorie gemäss gebraucht, des Segens theilhaftig. — Oder nehmen wir wiederum an, im Wissen allein liege die Pflichterfüllung. Aber es ist ja gesagt worden: „Wenn im Wissen die Pflichterfüllung, ebenso die Pflichtverletzung". Das ist kein Fehler: Im Worte haben wir unsere Autorität [1]. Was das Wort besagt, das ist unsere Autorität. Und das Wort besagt, dass im Wissen vom richtigen Worte eine Pflichterfüllung liegt, nicht aber dass im Wissen vom unrichtigen Wort eine Pflichtverletzung läge. Und ferner, was weder gelehrt (anbefohlen) noch verboten ist, das gereicht Einem weder zum Nachtheil noch zum Segen [2]. Wie z. B.: Schluchzen, Lachen, Kratzen gereichen Einem weder zum Nachtheil (Fehler) noch zum Segen (Verdienst). — Oder aber das Wissen vom unrichtigen Wort ist geradezu ein Mittel zum Wissen vom richtigen Worte: Wer die unrichtigen Wörter weiss, der weiss auch die richtigen Wörter. Wenn man diesen Satz aufstellt: „im Wissen liegt die Pflichterfüllung", so ergiebt sich also daraus dem Sinne nach, dass in einem solchen Wissen von den richtigen Wörtern, welches das von den unrichtigen voraussetzt, die Pflichterfüllung liegt. — Oder auch es wird sich hiermit verhalten wie mit einem Brunnengräber. Wie nämlich ein Brunnengräber, wenn er auch, indem er den Brunnen gräbt, mit Erde und Staub überschüttet wird, doch wenn das Wasser sich eingestellt hat, eben daraus einen Vorzug erwirbt, wodurch nicht nur der genannte Nachtheil beseitigt, sondern auch ein reichlicher Segen ihm zu Theil wird, so wird auch hier, wenn auch im Wissen vom unrichtigen Wort eine Pflichtverletzung liegen sollte, doch durch die andererseits im Wissen vom richtigen Wort liegende Pflichterfüllung nicht nur jener Nachtheil beseitigt, sondern auch reichlicher Segen (obendrein) erworben. — Wenn ferner gesagt wird: „In Bezug auf das Verfahren die Einschränkung", so ist eben die Opferhandlung das, worauf sich diese Einschränkung bezieht [3]. Denn

1) „çabdapramâṇakâ vayam"; ebenso Mahâbh. 1 p. 366, 13 K. — Hier wird „çabda" ungefähr dieselbe Bedeutung haben wie in der Philosophie, näml. der maassgebende Sprachgebrauch oder „die Aussage eines geeigneten Gewährsmannes" („âptopadeça" Nyâya-Sû. 1, 1, 7. vgl. Pet. Wb. s. v.) als Erkenntnissmittel. So hat wenigstens Nâg. das Wort aufgefasst: çabdaç ca çabdajñâna iti, ekaḥ çabdaḥ samyagjñâta ityâdiḥ [Mahâbh. zu Pâ. 6, 1, 84 f. 36 a Ben. Ed.: „ekaḥ çabdaḥ samyag jñâtaḥ çâstrânvitaḥ suprayuktaḥ svarge loke kâmadhug bhavati", vgl. Pet. Wb. s. v. kâmaduh], helayo helaya ityâdi tvapaçabdaprayoge 'dharmam âha na tu jñâna iti bhâvaḥ — Vielleicht doch einfach = „der Wortlaut" des Satzes: „jñâne dharmaḥ".

2) Vgl. Mahâbh. 1 p. 30 K.

3) „Sonst giebt es keine Einschränkung" (der Art, dass nur richtige Wörter gebraucht werden dürfen): „anyatrâniyamaḥ", wie in einigen Hdschr. hinzu-

so wird berichtet: Es waren einmal Ṛshi's die Yarvan's und Tarvan's genannt [1]), mit Intuition begabt [2]), das Höhere und Niedere kennend [3]), das zu wissende wissend, Erforscher der Wahrheit. Diese ehrwürdigen Herren sagten, wenn „yadvânaḥ", „tadvânaḥ" zu sagen gewesen wäre, anstatt dessen: „yarvâṇaḥ", „tarvâṇaḥ", bei der Opferhandlung aber sprachen sie nicht falsch. Jene Asura's dagegen sprachen falsch bei der Opferhandlung, darum gingen sie zu Grunde.

Was ist nun ferner der eigentliche Gegenstand [padârtha] des Wortes Grammatik [vyâkaraṇa] [4])? Das Sûtra.

sûtre vyâkaraṇe shashṭhyartho 'nupapannaḥ ‖ 10 ‖

10. Wenn „Grammatik" (gleich) „Sûtra" (sein soll), (ist) der Begriff des sechsten Casus unpassend.

Wenn „Grammatik" gleich „Sûtra" sein soll, passt der Begriff des sechsten Casus nicht, in dem Ausdrucke „das Sûtra der Grammatik" (vyâkaraṇasya sûtram). Denn was sollte dies für eine andere vom Sûtra verschiedene Grammatik sein, von welcher jene [5]) das Sûtra wäre?

çabdâpratipattiḥ ‖ 11 ‖

11. Nicht-Erkennen der Wörter.

Und Nicht-Erkennen der Wörter ergiebt sich, da man sagt: „aus der Grammatik erkennen wir die Wörter". Denn nicht aus dem Sûtra allein erkennt man die Wörter. Sondern: Zugleich aus der Erklärung. Aber ist nicht eben dasselbe Sûtra, wenn es zerlegt worden ist, die Erklärung? Die einzeln wiederholten Textworte (carcâpadâni) allein, wie z. B. „vṛddhiḥ, ât, aic" [6]), sind nicht die Erklärung. Was denn? Beispiel, Gegenbeispiel, Ergänzung des Satzes [7]); dies

---

gefügt wird (s. K.'s Ed. p. 503). Nâg.: bhâshye 'nyatrâniyama iti, yajñe suçabdaprayogâd dharmo 'paçabdaprayogâd adharma iti tatraiva tayoḥ prayoganiyamaḥ, tadatiriktasthale tu suçabdâpaçabdayoḥ prayoge 'niyamaḥ.

1) Vgl. Weber Ind. Stud. 13 p. 365.

2) „pratyakshadharmâṇaḥ" (vgl. oben p. 3, 21 K. „maraṇadharmâṇaḥ" = die Sterblichen); Kaiy.: yogipratyakshena sarvaṃ viditavantaḥ.

3) parâp[v]arajñâ iti, vidyâvidyâpravibhâgajñâḥ. Kaiy.

4) D. h. was wird unter diesem Namen verstanden?

5) Mit dem Sûtra identische. — „sûtram" kann zweierlei bedeuten, sowohl das ganze Werk Pâṇini's (ashṭâdhyâyî) als auch eine einzelne darin enthaltene Regel (yoga). Nur wenn es in letzterer Bedeutung genommen wird, wäre nach Kaiy. der Genitiv „vyâkaraṇasya" am Platze, wogegen Nâg. bemerkt, dass eigentlich auch in diesem Falle der Genitiv unstatthaft wäre, da ebenfalls die einzelne Regel unmittelbar oder mittelbar „vyâkaraṇa" „Analyse" sei (tasyâpi sâkshât paramparayâ vâ vyâkaraṇatvât).

6) Pâ. 1, 1, 1: „vṛddhir âdaic".

7) „udâharaṇaṃ (Ausführung) pratyudâharaṇaṃ vâkyâdhyâhâraḥ". Nâg.: vâkyâdhyâhâra iti, vâkyaghaṭakapadânâṃ sûtrântare çrutânâm avaçishṭapratijñayâdhyâhâraḥ kalpanam ityarthaḥ (formelle Ergänzung des Satzes durch Hinzunahme des „adhikâra" etc.), yadvâ vâkyâdhyâhâra ityanena vârttikakṛdvâkyânâṃ sûtratâtparyavishayaṃ vâkyâikadeçatayâyena [gleich als ob sie einen Theil des betr. Satzes bildeten] sucitâ (inhaltliche Vervollständigung, positive Kritik des Sûtra).

alles vereint ist die Erklärung [vyākhyāna]. — Also dann: (die Grammatik sei) das Wort.

çabde lyuḍarthaḥ ‖ 12 ‖

12. Wenn „das Wort“, der Begriff des lyuṭ.

Wenn die „Grammatik“ das „Wort“ sein soll, passt der Begriff des lyuṭ (kṛt-suff. -ana) nicht: vyākaraṇa („Analyse,“ Grammatik) heisst das, womit analysirt wird (vyākriyate)[1]. Mit dem Worte wird ja gar nichts analysirt. Womit denn? Mit dem Sūtra.

bhave

13. Der vom Sein

Und der taddhita vom (Irgendwo-) Sein[2]) passt nicht: Eine in der Grammatik seiende (enthaltene) Lehre (Regel) heisst „grammatisch“[3]). Im Worte ist ja die Lehre nicht (enthalten). Worin denn? Im Sūtra.

proktādayaçca taddhitāḥ ‖ 13 ‖

und die taddhita's „verkündet“ u. s. w.

Und die taddhita's „verkündet“ u. s. w.[4]) passen nicht; wie z. B. das von Pāṇini verkündete: „pāṇinīyam“; (vgl.) „āpiçalam“, „kāçakṛtsnam“. Denn die Wörter sind nicht von Pāṇini verkündet. Was denn? Das Sūtra. — Warum wird hier Beides gesagt: „Der vom Sein und die taddhita's „verkündet“ u. s. w.“ und nicht blos[5]): „Und die taddhita's „verkündet“ u. s. w.“, wodurch doch auch „der vom Sein“ gefordert (mit einbegriffen) wäre? Zuerst wurde dies vom Lehrer bemerkt: „Der taddhita vom Sein (ist unpassend)“ und so wurde das aufgeführt; erst danach wurde dies bemerkt: „Und die taddhita's „verkündet“ u. s. w. (sind unpassend)“ und so wurde auch das aufgeführt. Und nicht pflegen die Lehrer in einem solchen Falle, nachdem sie die Sūtra's einmal aufgestellt haben, dieselben wieder rückgängig zu machen[6]). — Hierin zu-

---

1) Kāiy.: karaṇe lyuḍ vidhīyate (vgl. Pā. 3, 3, 117) çabdaç ca vyākriyamāṇatvāt karma na tu karaṇam iti bhāvaḥ.

2) Pā. 4, 3, 53 (und 73).

3) „vyākaraṇe bhavo yogo vāiyākaraṇa iti“. Vgl. hiermit Mahābh. zu Pā. 6, 3, 7 f. 87 b: yadi vyākaraṇe bhavā (in der Grammatik vorkommende) vāiyākaraṇī — ākhyā (Benennung) etc., wozu Kāiy.: ṛgayanādibhya (Pā. 4, 3, 73) iti aṇ. Nach der oben gegebenen Uebersetzung hätte „yogaḥ“ hier die gewöhnliche Bedeutung einer einzelnen Lehre oder Regel. Es kann indessen das Wort auch weiter gefasst werden, als „die in der Grammatik enthaltene Lehre“ oder möglicherweise als „die darauf sich beziehende Geistesthätigkeit“, „Speculation“. Etwas derartiges scheint mir wenigstens in Kāiyyaṭa's Worten zu liegen, wenn er sagt: bhavreti, çabde 'py anvākhyāyakatvena [so Ball., anvākhyāyamānatvena Ben. Ed.] bhavo yoga iti cen [na Ball.] mīmāṅsādiyogasyāpi çabdam prati vicārakatvād vāiyākaraṇatvaprasaṅgaḥ.

4) Pā. 4, 3, 101 (vgl. 115). — Ueber die Grammatiker Āpiçali und Kāçakṛtsni (-a) vgl. Weber Ind. Stud. 13 p. 396—98.

5) Oder: „wäre nicht durch das blosse „Und die taddhita's“ etc. Das „ca“ ist wohl hier rein mechanisch wiederholt und ohne weitere Bedeutung.

6) Kāiy.: na cedānīm iti, lakshaṇaprapañcābhyām mūlasūtravad vārttikānām upapattyā doshābhāvaḥ, eine etwas auffällige Motivirung, da hier der

nächst besteht nun kein Fehler, wenn gesagt wird: „wenn die „Grammatik" das „Wort" (sein soll), (ist) der Begriff des lyuṭ (unpassend)." lyuṭ wird nicht mit Nothwendigkeit nur bei Lokativ- und Instrumentalbegriffen vorgeschrieben. Sondern? Auch bei anderen Casusverhältnissen, nach dem Satze: „kṛtyalyuṭo bahulam" (Pâ. 3, 3, 113). Wie z. B.: „praskandanam", „prapatanam" [1]. — Oder auch: gerade mit Wörtern werden Wörter analysirt. Wie z. B.: Wenn man „Ochs" sagt, hören alle Zweifel auf, indem man versteht: „nicht Pferd", „nicht Esel" [2]. — Der Fehler besteht also hierin: „Der vom Sein und die taddhita's „verkündet" u. s. w. (stimmen nicht)." Also dann:

lakshyalakshaṇe vyâkaraṇam ‖ 14 ‖

14. **Das zu Kennzeichnende und die Kennzeichnung (sind) die Grammatik.**

Das zu Kennzeichnende und die Kennzeichnung, dies vereint ist die Grammatik. Was ist nun die Kennzeichnung und das zu Kennzeichnende? Das Wort ist zu kennzeichnen, das Sûtra die Kennzeichnung. Auch so passt das vom Ganzen gebrauchte Wort „Grammatik" nicht auf einen einzelnen Theil desselben. Und doch gilt auch derjenige, der die (einzelnen) Sûtra's studiert, als „ein Grammatiker" [vâiyâkaraṇa] [3]. Dies ist kein Fehler. Wörter, die von einem Ganzen gebraucht werden, beziehen sich auch auf die einzelnen Theile. Wie z. B.: „die östlichen Pañcâla's", „die nördlichen Pañcâla's"; „das genossene Sesamöl", „das genossene Ghee"; „weiss", „blauschwarz", „dunkel" [4]. In solcher Weise bezieht

---

specielle Fall (prapañca) der allgemeinen „Kennzeichnung" vorangehen würde, vgl. Nâg.: — pûrvaṃ sâmânya ukte paçcâd viçeshakathanam prapañcârtham iti yujyate, atra tu viparîtam iti na tatsâmyam ity anye. — Dieselbe Wendung Mahâbh. zu Pâ. 6, 3, 34 f. 91 b Ben. (wozu Kâiy.: sûtravyâkhyânârthatvâd vâkyânâṃ vispashṭârtham ubhayor upâdânam ityarthaḥ) und 8, 2, 6 f. 30 a (Kâiy.: vyâkhyânasûtreshu lâghavânâdarât).

1) Kâiy.: praskandanam iti, yadyapy ayam bhîmâdis tathâpi kṛtyalyuṭo bahulam ity asyâiva bhîmâdayo 'pâdâne (Pâ. 3, 4, 74) ity ayam prapañca iti bhâvaḥ. — „praskandanam" nach Pet. Wb. = „das Springen über" oder „Entleerung"; „prapatanam" „Hinabstürzen", „ein jäher Felsen" (wovon man hinabfällt).

2) Kâiy.: — evaṃ ekasmin udâharaṇe upanyaste sarvâṇi tatsadṛçâni çabdântarâṇi pratîyante; Nâg.: evaṃ ca viparîtavyâvṛttiḥ sadṛçasaṃgrahaç ca vyâkṛter iti bhâvaḥ.

3) Anspielung auf Pâ. 4, 2, 59?

4) Stehendes Beispiel, vgl. Weber Ind. Stud. 13 p. 379. — Man sagt z. B. „die östlichen Pañcâla's (pûrve pañcâlâḥ)" statt „die östlichen unter den Pañcâla's (pañcâlânâṃ pûrve)", wie man eben sagen müsste, wenn der Name „die Pañcâla's" nicht auch von einem Theil dieses Ganzen gebraucht werden könnte, und ebenso „das genossene Sesamöl (tâilaṃ bhuktam)", statt „das vom Sesamöl genossene (tâilasya bhuktam?)", wobei „das Sesamöl (tâilam)" als Benennung des Ganzen conventionell eine bestimmte auf besondere Weise (z. B. mit Arzneien) zubereitete Quantität von diesem Stoffe, nicht das Genus bezeichnet. Die dritte Gruppe von Beispielen, „weiss" u. s. f., soll so zu verstehen sein, dass das einem Ganzen (z. B. einem Stück Zeug) infolge Uebertragung von

sich dies vom Ganzen gebrauchte Wort „Grammatik" auch auf den einzelnen Theil. — Oder auch, nehmen wir von Neuem an: (die Grammatik sei) das Sûtra. Aber es ist ja gesagt worden: „Wenn die Grammatik das Sûtra (sein soll), (ist) der Begriff des sechsten Casus unpassend." Dies ist kein Fehler. Durch übertragene Bezeichnungsweise wird der Genitivausdruck möglich sein[1]). — Wenn

---

einem thatsächlich weissen Theil desselben gegebene Prädikat „weiss" (çuklaḥ paṭaḥ", ähnlich wie man einen Wald, der nur in einem gewissen Strich Blumen trägt, „pushpitam vanam" nennt, Nâg.) durch weitere Uebertragung der Eigenthümlichkeit des Ganzen auf seinen Theil auch speciell für den nichtweissen Theil Geltung hätte. So nach Kâiy. zu dieser Stelle und zu Pâ. 2, 2, 6 p. 411' 19 K., f. 351 a Ben. Ed., Pâ. 5, 1, 115 f. 22 b Ben. Ed. An der letztgenannten besonders klaren und deutlichen Stelle äussert er sich folgendermassen: pûrve pañcâlâ iti, samudâyarûpâropâd avayave samudâyavṛttiçabdavṛttir na tûpâttâ-[„e-"]-rthatyâgenârthântarâbhidhânam çabdânâm upapadyate çabdârthasambandhasyânityatvaprasaṅgât, pûrvâdiçabdasâmânâdhikaraṇyâc câvayavavṛttitvâvasâyaḥ samudâyavṛttitve hi pañcâlânâm pûrva iti shashṭhyâ bhâvyam, tâilam bhuktam iti, yadâ dravyasaṃskṛte [„dravyam sa°"] viçishṭamâtrâyukte 'rthe tâilâdayo vartante tadâishâm samudâyaçabdatvam ekadeçopayoge ca yadâ tâilam bhuktam iti prayogas tadâvayavavṛttitvam avaçyam, yadâ tu jâtiçabdâs tâilâdayas tadâ saṃsthânapramâṇanirapekshâ jâtisamâçrayeṇa vartanta ityanudâharaṇam etat, çukla iti, svayam açuklo 'pyavayavaḥ çuklasamudâyasambandhât tadrûpâropâc chukla ityucyate (vgl. zu Pâ. 2, 2, 6: [yadâ?] svayam açuklo 'py avayavaḥ çuklâvayavântarâsâditaçâuklyasamudâyarûpâropeṇa çuklaçabdâbhidheyas tadedam udâharaṇam, svayaṃ tvavayavasya çâuklo [= tu çuklasyâv. çâuklye?] mukhya [ursprünglich, nicht übertragen, conventionell] eva çuklaçabdaḥ).

1) „vyapadeçivadbhâvena bhavishyati" [vyapadeço lik. p. 61 K.] durch Behandeltwerden wie der (eigentliche) Gegenstand der speciellen Bezeichnung wird es [die Bezeichnung] stattfinden". Vgl. paribhâshâ 30 im Paribhâshendușekhara: „vyapadeçivad ekasmin" [scil. kâryam bhavati Mahâbh. I p. 76 K.]: „(An operation which affects) something on account of some special designation which (for certain reasons) attaches to the latter, (affects) likewise that which stands alone (and to which therefore, just because the reasons for it do not exist, that special designation does not attach)". Kielhorn Transl. p. 150. In der Grammatik z. B. behandelt man ein Nominalthema *a* (Vishṇu) als ein „auf *a* endendes (adanta)", obgleich eine solche „specielle (relative) Bezeichnung" (vyapadeça) eigentlich nur einem auch andere Laute enthaltenden Stamme (z. B. daksha) zukommt; im gemeinen Leben, worin diese paribh. ihre Gewähr hat, kann man einen einzigen Sohn „den ältesten, mittleren und jüngsten" nennen, redet man vom „Körper einer Steinfigur" obwohl dieselbe eigentlich nur aus Körper besteht u. dgl. In ähnlicher Weise sagt man „vyâkaraṇasya sûtram", trotzdem dass beide Wörter einen und denselben Gegenstand näml. das çâstra bezeichnen. Ermöglicht wird nach Kâiy. dieser Ausdruck dadurch, dass bei der Anwendung des Einen oder Anderen verschiedene Gesichtspunkte massgebend sind: „vyâkaraṇa" heisst das çâstra als das Mittel der Analyse „sûtra" als ein Ganzes (samudâya). Kâiy.: yathâ râhoḥ çira [Râhu besteht ja nur aus einem Kopf] ityekasminn api vastuni çabdârthabhedâd bhedavyavahâraḥ, evam ihâpi vyâkaraṇaçabdena çâstrasya vyâkṛtikriyâyâṃ karaṇarûpatvaṃ, sûtraçabdena tu samudâyarûpateti bhedavyavahâra upapadyate. Nâg.: anekâvasthâyuktam (mit mehreren verschiedenen Lagen oder Verhältnissen verbunden, als darin existirend gedacht) çiro râhuçabdârthaḥ, yatkiṃcidekâvasthâyuktaṃ çiraḥçabdârthaḥ, tadrçurâhuçabdârthasya tâdṛçaçiraḥpadârtho 'vayava iti shashṭhyarthopapattir iti bhâvaḥ, sûtraçabdena tu

ferner gesagt wird: „Nicht-Erkennen der Wörter (würde sich daraus ergeben)", „denn nicht aus dem Sūtra allein erkennt man die Wörter, sondern zugleich aus der Erklärung", so ist das abgewiesen mit den Worten: „eben dasselbe Sūtra ist, wenn es zerlegt worden, die Erklärung". Aber es ist ja gesagt worden: „Die blosse Wiederholung der einzelnen Worte, wie z. B. „vṛddhiḥ, āt, āic", ist nicht die Erklärung, sondern Beispiel, Gegenbeispiel und Ergänzung des Satzes, dies Alles vereint ist die Erklärung." Eine solche Behauptung zeugt von Unverständniss. Denn allein aus dem Sūtra erkennt man die Wörter, und zwar insofern aus dem Sūtra allein, als wenn Jemand Etwas über das Sūtra hinausgehendes [1]) statuiren wollte, so Etwas nicht [2]) aufgefasst werden könnte.

Ferner, welchen Zweck hat die Anweisung der Laute (varṇānām upadeçaḥ) [3])?

vṛttisamavāyārtha upadeçaḥ ‖ 15 ‖

15. Behufs einer methodischen Verbindung (findet) die Anweisung (statt).

Behufs einer methodischen Verbindung [4]) ist die Anweisung der Laute zu geben. — Was bedeutet dieser Ausdruck: „Behufs einer methodischen Verbindung (vṛttisamavāyārthaḥ)"? „Methodische Verbindung" (vṛttisamavāyaḥ) ist eine Verbindung für die Methode (vṛttaye samavāyaḥ), oder eine Verbindung, die die Methode zum Ziel hat (vṛttyarthaḥ samavāyaḥ) oder eine Verbindung, die die Methode zum Motiv hat (vṛttiprayojanaḥ s.) [5]). Und was heisst

---

samudāyarūpateti, anekāvasthāyuktasya tasya vyākṛtikriyākaraṇāvasthāviçishṭam avayava iti tadrūpāvayavasyāyaṃ samudāya ityarthaḥ. Das Sūtra wäre also das „Ganze" (Corpus) der „Analyse". Man erwartete freilich dasselbe umgekehrt als „avayava" des (als „anekāvasthāyukta" gedachten) „vyākaraṇa" dargestellt zu sehen, aber der Wortlaut scheint mir kaum eine solche Deutung zu gestatten.

1) „utsūtram" wohl „aus dem Rahmen des Sūtra hinaustretend", „davon abseits liegend", vgl. ativeda, unmārga. Die Erklärung wurzelt im Sūtra und kann demselben Nichts absolut neues hinzufügen. Kāiy.: sūtrata eveti, padacchedādibhiḥ sūtrārthasyāivābhivyañjanāt. Nāg.: sū° eveti, etanmūlakam eva paṭhyate, sūtreshveva hi tat sarvaṃ yad vṛttāu (Commentar) yac ca vārttika iti.

2) „nādaḥ". Von den beiden Erklärungen die Kāiy. vorbringt: „nātaḍ" (na adaḥ) und „bedeutungsloser Laut, Schall" (nādaḥ), ist ohne Zweifel die erstere vorzuziehen.

3) Bezieht sich auf die in den sog. çivasūtra's enthaltene, nach der gewöhnlichen Tradition ewige (siddha) und geoffenbarte Aufzählung der Elemente oder Laute (akshara-, varṇasamāmnāya), womit das Pāṇinische Lehrgebäude eingeleitet wird.

4) Kāiy.: vṛttisamavāyārtha iti, lāghavena çāstrapravṛttyartha (damit das ç. mit Kürze erscheine, zu Stande komme) ityarthaḥ. Nāg.: — vṛttiḥ çāstrapravṛttis tadupayogī samavāyo varṇagataḥ kramaviçeshaḥ sa bodhyatvenārthaḥ prayojanaṃ yasya tathoktaḥ, sati hyaksharasamāmnāye jātisaṃjñābhir lāghavena çāstrapravṛttir iṇyaṇa ityādāu yathāsaṃkhyapravṛttiç ceti bhāvaḥ.

5) Das Comp. dreifach erklärt, wie oben beim vā 1 „dharmaniyama". „vṛttyartha" soll nach Kāiy. die mehr unmittelbare, „vṛttiprayojana" die mehr mittelbare Beziehung des „samavāya" zu einer gewissen Regel ausdrücken, z. B.

„die Methode" (vṛttiḥ)? Die Darstellung(sweise) der Theorie (Regel, çāstrapravṛttiḥ)[1]). Ferner was heisst „die Verbindung" (samavāyaḥ)? Die Zusammenstellung der Laute nach einer bestimmten Reihenfolge. Was heisst sodann „die Anweisung" (upadeçaḥ)? Das Aussprechen (Hervorbringen, uccāraṇam)[2]). Wie so? Das Verbum diç (diçiḥ) drückt die Handlung des Aussprechens aus. Denn nachdem man Laute ausgesprochen hat, sagt man: „diese Laute sind angewiesen" (upadishṭāḥ).

anubandhakaraṇārthaçca ‖ 16 ‖

16. Und wegen des Ansetzens der anubandha's.

Und wegen des Ansetzens der anubandha's ist die Anweisung der Laute zu geben, d. h. man denkt dabei: „ich werde die anubandha's anhängen." Wenn man nämlich die Laute nicht angewiesen hat, ist es nicht möglich die anubandha's anzuhängen. — Wegen der methodischen Verbindung und des Ansetzens der anubandha's findet also diese Anweisung der Laute statt, wegen (der Bildung) des pratyāhāra die methodische Verbindung und das Ansetzen der anubandha's, wegen der Methode (Darstellung, vṛtti) der (die Bildung des) pratyāhāra[3]).

„Und wegen der Erkenntniss des Verlangten (als giltig richtig anerkannten):" Und wegen der Erkenntniss des Verlangten findet die Anweisung der Laute statt, d. h. man denkt dabei „ich werde die verlangten Laute erkennen"[4]). Wenn man nämlich die Laute

---

einerseits 1, 1, 45: „igyaṇaḥ saṃprasāraṇam" andererseits 6, 3, 111: „ḍhralope pūrvasya dīrgho 'ṇaḥ", wo die Regel über die Bildung der pratyāhāra's 1, 1, 71 das Mittelglied bildet: vṛttyartha iti, çāstrapravṛttipratyāhārasūtram samavāyasya darçayati, igyaṇa ityādau hi yathāsaṃkhyaçāstraṃ varṇasaṃniveçamātrād evāvatishṭhate. vṛttiprayojana iti, pāramparyeṇa çāstrapravṛttāv asyāṅgatvaṃ, sati hi samavāya itsaṃjñā (Pā. 1, 3, 3) tata ādir antyeneti tato ḍhralopa ityādiçāstrapravṛttiḥ.

1) çāstrapravṛtti scheint dem ganzen Zusammenhange nach schwerlich Etwas anderes bedeuten zu können als „das Erscheinen, Hervorkommen des çāstra" (nicht „das Vorkommen oder die Geltung im ç."), mithin wird wohl vṛtti die allgemeine Bedeutung von „Art und Weise des Verfahrens (der Darstellung)" haben und vṛttisamavāya die „methodische" oder „rationelle" (nicht „die das Erscheinen im ç. regulirende", „funktionelle") Verbindung der Laute sein. — Uebrigens könnte man vielleicht die Frage aufwerfen, ob nicht der vārttikakāra mit dem Satze „vṛttisamavāyārtha upadeçaḥ" Etwas anderes als das, was Pat. ihn jetzt sagen lässt, auszudrücken beabsichtigt hat, näml.: der upadeça der Laute werde darum gemacht, damit die Laute in dieser Anordnung sich mit der Darstellung verbinden, davon einen integrirenden Bestandtheil bilden könnten.

2) Vgl. Nāg.: nanu nedam ādyoccāraṇam („ursprüngliches Aussprechen" die gew. Erklärung des Wortes upadeça) asyānāditvāt (vgl. oben S. 46 Anm. 3) tatkatham upadeçatvavyavahāro 'ta āha bhāshye, uccāraṇam iti. ḍhakkāninādenābhivyaktir (das Lautwerden mit dem Ton einer grossen Trommel) ityarthaḥ.

3) Kaiy.: pratyāhāraçabdenāṇādikāḥ saṃjñā ucyante. Nāg.: bhāshye vṛttyartha iti, lāghavena çāstrapravṛttyartha ityarthaḥ. etena pratyāhāradvārā samavāyasya vṛttyarthatā darçitā.

4) Vgl. z. B. I p. 259, 9 K.: svarānubandhajñāpanāya ca pāṭhaḥ kartavyaḥ, svarānubandhāṃç ca jñāsyāmīti. — „Die verlangten Laute (abhīshṭā

nicht angewiesen hat, ist es nicht möglich die verlangten Laute zu merken.

ishṭabuddhyarthaç ceti ced udāttānudāttasvaritānunāsikadīrghaplutānām apyupadeçaḥ ‖ 17 ‖

17. Wenn (man sagt): „Und wegen der Erkenntniss des Verlangten", eine Anweisung auch der mit udātta, anudātta oder svarita versehenen, der nasalirten, langen, plutirten.

Wenn (man sagt): „Und wegen der Erkenntniss des Verlangten," so muss eine Anweisung auch der mit udātta, anudātta oder svarita[1]) versehenen, der nasalirten, langen, plutirten (Laute) gegeben werden. Denn auch derartige Laute (Vocale) werden verlangt (als giltig anerkannt).

„Infolge der Anweisung der Form steht es fest" [2]): infolge der Anweisung der Form steht dies fest. Die (allgemeine) Form (das Genus) des *a*-Lautes wird, da sie angewiesen ist, die ganze Familie der *a*-Laute in sich begreifen; ebenso die (allgemeinen) Formen der Laute *i* und *u* [3]).

ākṛtyupadeçāt siddham iti cet
saṃvṛtādīnāṃ pratishedhaḥ ‖ 18 ‖

18. Wenn (man sagt): „infolge der Anweisung der Form steht es fest", Verbot der geschlossenen u. s. w.

Wenn (man sagt): „infolge der Anweisung der (allgemeinen) Form, steht es fest", so muss ein Verbot der geschlossenen u. s. w. (Laute) ausgesprochen werden[4]). Und welche sind „die geschlossenen u. s. w."? Der geschlossene (saṃvṛtaḥ)[5]), lispelnde (?kalaḥ), geblähte (dhmātaḥ), der schillernde (?eṇīkṛtaḥ), der mit geschlos-

---

varṇaḥ)" sind die korrekten mit den unten angegebenen Fehlern „kala" u. s. f. nicht behafteten.

1) Kaiy.: ekaçrutyā (einförmig, ohne Accente) hi sūtrāṇām pāṭhāt sarveshām udāttādīnām upadeçaḥ kartavya ity āha, ishṭa". Nāg.: traisvaryeṇa (mit den drei Acc.) pāṭhe tu dvayor eva kartavyatām vaded ityarthaḥ. — traisvaryeṇa pāṭhe 'py anyatamapāṭhe 'nyasya [anyayoḥ ?] kartavyatvābhiprāyeṇa sarveshām grahaṇam ityanye.

2) D. h.: „Aus — ergiebt es sich", braucht also nicht ausdrücklich statuirt zu werden.

3) Im upadeça wird allerdings nur je eine specielle oder individuelle Form (viçesha, vyakti) näml. das kurze a, i, u angegeben, aber dies geschieht nur deswegen, weil die allgemeine „Form" oder das Genus (ākṛti, jāti) beim Aussprechen in irgend einer ihrer thatsächlichen Unterarten erscheinen muss, und die im upadeça aufgeführte specielle Form ist nicht als solche, sondern als Vertreterin der allgemeinen (des Genus) gemeint. Kaiy.: ākṛtyupadeçād iti, upātto 'pi viçesho nāntarīyakatvāt [Nāg.: nāntarīyakatvam (die Inhärenz) ca taṃ (viçeshaṃ) vinā jāter uccārayitum açakyatvāt] jātiprādhānyavivakshāyām avivakshita [-āṃ na vivakshyata Ball.] ityarthaḥ.

4) Denn auch die fehlerhaften Laute gehören mit unter die „Form" (das Genus) der betr. Laute (Vokale). — Nāg.: — tādṛçadoshasahitānām ākṛtigrahaṇāt prāptasya grahaṇasya pratishedho vaktavya ityarthaḥ.

5) Kaiy.: okārādīnāṃ saṃvṛtatvaṃ dosho na tvakārasya tasya saṃvṛtaguṇatvāt, tatra saṃdhyaksharesho vivṛtatameshūccāryeshu saṃvṛtatvaṃ doshaḥ (?).

senen Lippen gesprochene („gespuckte“, ambūkṛtaḥ), der hälftige (ardhakaḥ), der Verschluckte (grastaḥ), der ausgestossene (nirastaḥ), der gesungene (pragītaḥ), der angesungene (upagītaḥ), der knarrende (kshviṇṇaḥ), der rauhe (romaçaḥ) (Laut oder Vocal). — Ein Anderer sagt:

„Das Verschlucken (grastam), Ausstossen (nirastam), das nicht continuirliche Aussprechen (? avilambitam), das Quetschen (nirhatam), das Aussprechen mit geschlossenen Lippen (ambūkṛtam), das Blähen (dhmātam), so auch das Umbiegen (die Roulade, vikampitam) — Das Zusammenkneifen (saṃdashṭam), das Schillern (eṇīkṛtam), das Hälftige (ardhakam), das Eilen (drutam), die Verschwommenheit (vikīrṇam): diese sind die Hauptarten der Vokalfehler“ [1]). Hiervon verschieden sind die Fehler der Consonanten. — Dies ist kein Fehler. Infolge des Lesens der garga u. s. f., der vida u. s. f. wird das Aufhören der saṃvṛta u. s. w. stattfinden [2]). Das Lesen der garga u. s. f., der vida u. s. f. hat

1) Vgl. Kaiy.: kalaḥ sthānāntarasthopanatāḥ kākalitvena [kākalī, — ii „ein leiser, lieblicher Ton“] prasiddhaḥ, dhmātaḥ çvāsabhūyishṭhayā hrasvo 'pi dīrgha iva lakshyate, eṇīkṛto 'viçishṭaḥ [Nāg.: saṃçlishṭaḥ saṃdigdha iti yāvat] kim [fehlt in Ben. Ed.] ayam okāra athāukāra iti yatra saṃdehaḥ, ambūkṛto yo vyakto 'py antarmukha iva çrūyate (im Ṛgv. Prāt. 762 M. als ein allgemeiner Fehler der Anspr. erwähnt; vgl. auch Ind. Stud. 4 p. 268), ardhako dīrgho 'pi hrasva iva, grasto jihvāmūle nigṛhītaḥ („gehemmt“; vgl. Ṛgv. Prāt. 766, 770, Ind. Stud. p. 271), avyakta ity apare, nirasto nishṭhuraḥ [Nāg.: tvarita ity anye; vgl. Ṛgv. Prāt. 760, 769, Çikshā 35, Ind. Stud. 4 p. 271), pragītaḥ sāmavad uccāritaḥ (vgl. Ind. Stud. a. a. O.), upagītaḥ samīpavarṇāntaragītyānuraktaḥ, kshviṇṇaḥ kampamāna (vibrirend) iva, romaço gambhīraḥ (im Ṛgv. Prāt. 778 werden kshveḍanam „starkes Zischen“ und lomaçyam „Rauhheit“ als Fehler der Spiranten aufgeführt), avilambito varṇāntarāsaṃbhinnaḥ (= „der nicht anhängende“, der mit den andern Lauten nicht verschmolzene, isolirt ausgesprochene? Die Wiedergabe durch „der nicht gemessen gesprochene“ — vilambita ist in dieser Bedeutung der Name einer von den drei Vortragsweisen (vṛtti, s. Pet. Wb. s. v. und vgl. Mahābh. I p. 180 K.) — wäre unpassend wegen des folgenden „drutam“. Ball. liest: avalambito varṇāntarasaṃbhinnaḥ), nirhato rūkshaḥ, saṃdashṭo vardhita iva („gleichsam abgeschnitten“?? Der Fehler saṃdashṭam auch Ṛgv. Prāt. 764, 769, 771), vikīrṇo varṇāntare prasṛtaḥ, eko 'py anekanirbhāsity apare. Der Ausdruck „svaradoshabhāvanāḥ“ eigentl. wohl „Entstehungsarten der —“ wird von Kaiy. mit „svaradoshagotrāṇi“ glossirt, „ananta hi doshā açaktipramādakṛtāḥ“.

2) Dem Wortlaute nach sollen durch das Lesen der gaṇa's gargādi und vidādi (zu Pā. 4, 1, 105, 104) die (durch den Umstand, dass im upadeça das Guṇa aufgeführt wird, möglich gewordenen) Fehler der Aussprache saṃvṛta etc. ausser Wirksamkeit gesetzt werden (unterbleiben), ohne dass ein ausdrückliches Verbot derselben ausgesprochen zu werden brauchte — natürlich indem man die beim Recitiren dieser Listen gebrauchte korrekte Aussprache der betr. Laute als allgemeines Muster benutzen kann. Vgl. Nāg.: bhāshye gargādividādipāṭhād iti, saṃvṛtādidoshārahitānām eva tatra pāṭhād iti bhāvaḥ; Kaiy. (zu p. 14, 9): yathābhūtā gargādisthā akārādayas tathābhūtā eva sarvatra prayoktavyā iti pratipādyata ity arthaḥ. Wie die beiden (wenigstens dem Anscheine nach nicht nur beispielsweise herausgegriffenen) gaṇa's zu dieser Rolle kommen sollten, wird leider nicht gesagt. Vielleicht darf man hier an die hervorragende Stellung erinnern, welche die Geschlechtsnamen, speciell die Garga's im Mahā-

einen anderen Endzweck. Welchen? Die Richtigkeit der Verbindungen (Wortganzen)[1]. So werde ich denn also sagen, dass die Wiederumwandlung des *a*-Lautes achtzehnfach gespalten das Aufhören (die Aufhebung) der (fehlerhaften Laute) kala u. s. w. in sich schliesst[2]. — Als solche muss sie also gesagt (erklärt) werden. — Aber die Wiederumwandlung bezieht sich auf die Zeichen [liñga]. Auf die Zeichen wird sich also diese beziehen. — Dann muss (aber) das gesagt werden. — Wenn auch dies gesagt wird, so braucht man doch in dem Falle nicht mehrere hundert anubandha's auszusprechen, nicht den it-terminus und nicht den Wegfall [lopa] zu sagen (lehren): was mit anubandha's vollbracht wird, das wird mit den kala u. s. f. vollbracht werden[3]. Es geht auf

---

bhâshya einnehmen, vgl. Weber Ind. Stud. 13 p. 410 f. — Eine freilich nur entfernte Parallele zu unserer Stelle bietet Mahâbh. I p. 259, 4 K., wo gesagt wird der „bhûvâdipâṭha" (= dhâtup.) habe den Nebenzweck vulgären Formen wie „âṇapayati" u. s. f. vorzubeugen.

1) „samudâyânâṃ sâdhutvaṃ yathâ syâd iti" (der dabei obwaltende Gedanke ist:) „damit Richtigkeit der Verbindungen stattfinde". „samudâyânâṃ sâdhutvam" ist offenbar mit dem von Nâg. citirten „Anderen" von der richtigen grammatischen Bildung der aus den Stämmen gârga u. s. w. (resp. vîda u. s. w.) und dem suff. „yañ" (resp. „añ") zusammengesetzten Ganzen oder Wortkörper gârgya etc. (vâida etc.) zu verstehen und nicht mit Kâiy. als die korrekte (von saṃvṛta, kala u. s. w. freie) Aussprache eben dieser (Laut-) Verbindungen garga u. s. w. zu deuten. Kâiy.: astyanyad iti, garga ityâdinâiva samniveçena gargâdînâṃ sâdhutvam [nivṛttakalâdidoshavattvam ityarthaḥ, Nâg.] yathâ syât, gârgya ityâdînâṃ mâ bhût [tatratyânâṃ kalâdidoshanivṛttir na syâd ityarthaḥ, Nâg.], tataç ca gargâdisthânâṃ svâkârâdînâṃ doshanivṛttiḥ kṛtâ syân na tu samudâyântarasthânâṃ, yadyapi pratyayavidhyartho gargâdînâṃ pâṭhas tathâpi prasañgât samudâyasâdhutvâyâpi bhavati. — Nâg.: paro tu samudâyânâṃ etatprakṛtikayañantasamudâyânâṃ sâdhutvaṃ yathâ syâd ityarthaṃ pâṭhaç caritârtho na kalâdidoshaṃ nivartayed ityeva bhâshyârthaḥ; „pâṭhaç câiva viçeshyate" (s. unten) ityagrimabhâshyasvarasâd ityâhuḥ.

2) Die zu Anfang des Lehrbuchs aus technischen Gründen angewiesene „offene" (vivṛta) Aussprache des in Wirklichkeit „geschlossen" (saṃvṛta) gesprochenen kurzen *a* wird bekanntlich am Schlusse wieder aufgehoben durch das Sûtra „a a" (8, 4, 68). Diese Wiederumwandlung (pratyâpatti) könnte nun weiter gefasst werden, so dass dadurch alle 18 (hierauf und nicht etwa auf die 18 savarṇa des *a* ist wohl „ashṭâdaçadhâbhinnâ" zu beziehen) durch den upadeça bewirkten oder veranlassten Fehler des *a* — näml. vivṛta und 17 von den oben genannten Fehlern „kala u. s. w." unterdrückt, und in Analogie mit der Behandlung des *a* überhaupt alle derartigen fehlerhaften Laute beseitigt würden. Kâiy.: akârasya nidarçanârthatvât (weil es die Bed. eines Beispiels hat) sarvavarṇânâṃ çâstrânte pratyâpattir ityarthaḥ. Nâg.: nidarçanârthatvâd iti, tatrâvarṇasya „a a" iti kṛtâiva tadvat tadanantaraṃ karishyâmîti bhâvaḥ, etenâvarṇapratyâpatteḥ [prati — Ball.] kṛtatvâd vakshyâmityanupapannam ityapâstam.

3) Der Sinn dieser schwierigen Stelle scheint folgender zu sein: Die Umständlichkeit (gâuravam), die dadurch entsteht, dass die pratyâpatti (Wiederumwandlung) in dem angegebenen Sinne (als auf die Fehler „kala" u. s. w. bezüglich) nicht ohne Weiteres sich aus dem Sûtra 8, 4, 68 ergiebt, sondern ausdrücklich „gesagt" (statuirt) werden muss, kann in der Weise wieder ausgeglichen werden, dass man die „kala" u. s. w. als technische Zeichen (liñga) verwendet, welche, nachdem sie ihren Dienst gethan, wieder durch die pratyâ-

diese Weise, aber es ist unpâṇineisch (apâṇinīyam)[1]: Wie es im Texte steht (yathânyâsam), so sei es. Aber es ist ja gesagt worden: „Wenn (man sagt): „infolge der Anweisung der Form steht es fest,“ (so hat) Verbot der geschlossenen (saṃvṛta) u. s. w. (stattzufinden).“ Dies ist beseitigt: „infolge des Lesens der garga u. s. f., der vida u. s. f. wird das Aufhören der saṃvṛta u. s. w. stattfinden.“ „Aber das Lesen der garga u. s. f. der vida u. s. f. hat ja einen anderen Endzweck. Welchen? Die Richtigkeit der Verbindungen.“ Nun, dann wird also Beides dadurch vollbracht, sowohl die Lesung (Liste, pâṭhaḥ) näher bestimmt[2], als auch die kala u. s. f. zum Aufhören gebracht (aufgehoben). Aber wie kann mit einer Mühe Beides erreicht werden? Es kann erreicht werden? Auf welche Weise? Es kommt vor, dass Ursachen in zwiefacher Richtung gehen (wirken). Wie z. B.:

„Die Mangobäume sind bewässert und zugleich die Väter (Manen) erfreut“[3].

---

patti aufgehoben werden. Hierdurch würden nämlich alle anubandha's und die von „it-saṃjñâ“ und „lopa“ handelnden Sû. 1, 3, 2—9 überflüssig werden! Aehnliche Vorschläge die fehlerhaften Laute als Zeichen (liṅga) zu benutzen I p. 39, 119 K (218, 562 Ball.) — Nâg.: liṅgârthâtvit, anubandhasthâniyatattadddhâtvâdigatakalâdiliṅgaṃivṛttyetyarthaḥ, nâkṛtinirdeçaprayuktadoshaparihâramâtraprayojanâ pratyâpattiḥ kiṃ tu sarvânubandhetsaṃjñâçâstrâdyakaraṇaphalikâpîti na gâuravam iti bhâvaḥ — anekam anubandhaçatam iti, ekâikasyânubandhasya çataça uccâraṇam tâdṛçâç cânekа uccâraṇîyâ ityarthaḥ. — Auch zeigen die Comm. an einigen Beispielen, wie diese sonderbare Idee sich in der Praxis ausnehmen würde: Statt „anudâttaṅita âtmanepadam“ (Pâ. 1, 3, 12) könnte man z. B. sagen: „kalâd â“ „nach kala“, d. h. wohl: „nach einer Wurzel, die im upadeça kala gesprochenen Wurzelvokal hat, das â“, statt „svaritañitaḥ kartrabhiprâye kriyâphale“ (1, 3, 72) dhmâtât etc., statt „dvitaḥ ktriḥ“ (3, 3, 88) „ardhakât ktriḥ“ („ktri“ ist selbst kit) u. dgl. Vgl. Kaiy.: yad anubandhâir iti, yathâ svaritatvam adhikârârtham (Pâ. 1, 3, 11) evam âtmanepadâdyartham kalâdikam pratijñâya kalâd âtmanepadam ityâdi karishyate na tvanudâttaṅita ityâdi, nanu cânubandhâbhâve katham aṇâdikâḥ saṃjñâ (die pratyâhâra's) upapadyanta âdir antyenety (1, 1, 71) atrâdiḥ kalâiḥ saheṭy („der Anfang einer Reihe mit dem „kala“ u. s. w. gesprochenen Schlussgliede derselben“); uktvâ „a i u“ („a u“ Ball.) ityâdikâḥ saṃjñâḥ karishyanto svarasaṃdhiç cânupadeçâya na karishyata ityadoshaḥ.

1) Es würde eine sehr durchgreifende und dazu nutzlose Umgestaltung des Pâṇineischen Lehrgebäudes erfordern, nach Nâg.: varṇasamâmnâyasamarthanâya pravṛttasyâikadoshaparihârâya sakalaçâstrasya vyâkhyânasâpekshagurupraкâroṇânyathâkaraṇe vṛçcikabhiyetyâdinyâya âpatati (Der Spruch: „Aus Furcht vor einem Scorpion“ etc. offenbar von Einem, der aus Furcht vor dem kleineren Uebel sich einem grösseren aussetzt). Diese Erklärung von „apâṇinîyam“ zeigt wol zur Genüge, was ja auch ohnehin mehr als wahrscheinlich ist, dass nämlich der vorgeschlagene upadeça mit „kala“ u. s. f. nur eine ganz besonders kostbare Rarität der grammatischen Casuistik ist, und nicht etwa den Usus irgend einer anderen Schule zum thatsächlichen Hintergrund hat.

2) In Bezug auf Stamm und Suffix s. oben p. 50 n. 1). Nâg.: tattatpratyayaviçishṭyena bodhyata ityarthaḥ.

3) Dieser Vers unbekannter Herkunft kommt noch einmal vor in der gleichlautenden Stelle zu Pâ. 8, 2, 3 f. 25 b. Ben. Ed. Vgl. Weber Ind. Stud. 13 p. 485.

Ebenso kommt es vor, dass Aussagen in zwiefacher Beziehung stehen, wie z. B. „çveto dhāvati[1]," „alambusānāṃ yātā"[2]. — Oder auch kann man Jenem (Kritiker) zunächst die Frage stellen: Wo sollten denn diese (fehlerhaften Laute) saṃvṛta u. s. f. gehört werden[3]? In den Augmenten [āgama]? Die Augmente werden rein[4]) gelesen. In den Veränderungen [vikāra][5]) also? Die Veränderungen werden rein gelesen. In den Suffixen [pratyaya] also? Die Suffixe werden rein gelesen. In den Wurzeln [dhātu] also? Auch die Wurzeln werden rein gelesen. In den Nominalthemen [prātipadika] also? Auch die Nominalthemen werden rein gelesen. Also in den Nominalthemen, welche nicht (ausdrücklich) erwähnt werden[6])? Auch von diesen muss eine die Kenntniss des Accentes und der Laute in ihrer richtigen Folge bezweckende[7]) Anweisung [upadeça] gegeben werden; damit es (z. B.) „çaçaḥ" (Hase), nicht „shashaḥ," „palāçaḥ" (Butea frondosa), nicht „palāshaḥ," „mañcakaḥ" (Gestell), nicht „mañjakaḥ" heisse[8]).

---

1) Entweder: „ç. dh." = „der Weisse läuft" oder: „çvā itaḥ dhāvati" = „ein Hund läuft von hier". Vgl. Kaiy. zu 8, 2, 3: çveto dhāvatīti, kiṃjātīyo dhāvati kiṃvarṇo dhāvatītyevam ekenānekena vā prshṭaḥ kauçalyād evaṃ kaçcid arthadvayam pratipādayati.

2) Entweder: „a. y." = „zu den Alambusa's (alambusā deçavisheshāḥ) gehört der Fahrende" (oder = „wer zu den Alambusa's fahren wird"?), Antwort auf die Frage: „keshāṃ janapadānāṃ gantā", oder, als Antwort auf die Frage: „kaḥ samarthaḥ (wer ist fähig)": „alam busānāṃ yātā" = „der Erwerber (prāptimān) von Spreu (oder Stroh, „palālavarṇānām") ist fähig, genügt (samarthaḥ)". So nach Nāg.

3) Das Verbot der saṃvṛta u. s. f. ist unnöthig, wenn überhaupt alle Lautcomplexe thatsächlich fehlerfrei gesprochen werden, denn im Gebrauch kommen ja nicht die einzelnen Laute als solche vor. Kaiy.: kevalānāṃ varṇānāṃ loke prayogābhāvād dhātvādīnāṃ ca çuddhānāṃ pāṭhāt tatsthatvāc ca varṇānāṃ na kaçcid doshaḥ.

4) „çuddha", gew. im Gegens. zu „anunāsika" (nasalirt) gebraucht.

5) Hier wird speciell die Veränderung durch Substitution oder der „ādeça" gemeint sein, z. B.: asthān etc., ādeça „anaṅ", für asthi etc. (Pā. 7, 1, 75); vgl. Mahābh. zu Pā. 6, 1, 158 f. 58 b. Ben. Ed., wo in ähnlicher Weise āgama, vikāra (Beispiel asthan), prakṛti (= dhātu) und pratyaya nacheinander aufgezählt werden.

6) Nāg.: bhāshye yāni tarhyagrahaṇānīti, kāryavidhāvakṛtānuvādānītyarthaḥ: „die, welche bei einer Regel eine grammatische Operation betreffend nicht aufgezählt oder besprochen (eigentl. „wiederholt") sind". Kaiy. sagt nur: „wie ḍittha u. s. f." (Das genannte Wort ist ein Personenname, der auch im Schol. zu Pā. 1, 2, 45 als Beispiel eines prātipadika angeführt wird.

7) „svara-varṇānupūrvī-jñānārthaḥ", so zu theilen, vgl. zu Pā. 5, 2, 59 f. 42 a Ben.

8) Vgl. zu 4, 1, 3 f. 11 b. Ben.: „sarveshāṃ tu svaravarṇānupūrvījñānārtha upadeçaḥ (vā.), sarveshām eva tu prātipadikānām etc. — mañjaka iti mā bhūt, tasmāt siddham" —; Kaiy.: sarveshām iti, çākaṭāyanadarçanena sarvaçabdānāṃ vyutpādyatvāc (da nach Ç. alle Wörter [einschliesslich der uṇādi's] etymologisirbar sind) chāstradvāreṇākārāntatā niçcīyata ityarthaḥ (es handelt sich nämlich darum, ob für Wörter wie khaṭvā, mālā eine Grundform auf -a vorausgesetzt werden darf). — Da nicht alle prātipadika's in Pāṇini's çāstra „angewiesen" (gelehrt) werden, bemerkt Kaiy. zu unserer Stelle: eteshām api,

Die Augmente sowohl als die Veränderungen, die Suffixe mitsammt den Wurzeln — werden ausgesprochen (uccâryante); darum können nicht in diesen jene kala u. s. w. eintreten.

Ende des 1. Âhnika im 1. Pâda des 1. Adhyâya.

çishṭaprayuktatveno ṇ â d î n â ṃ p ṛ s h o d a r â d î n â ṃ ca sâdhutvâbhyanujñânât (der Gebrauch der Gelehrten oder Gebildeten, çishṭaprayoga, als supplementäre Autorität für Sprachrichtigkeit: Mahâbh. zu Pâ. 6, 3, 109 f. 104 b. Ben., vgl. zu 1, 3, 1 p. 259 K.) sarveshâm eva saṃgrahaḥ siddhaḥ. Das Wort u p a d e ç a ist nach Nâg. hier nicht im streng technischen Sinne — âdyoccâraṇam, „ursprüngliches Aussprechen" im Çâstra — zu nehmen, sondern es bedeutet einfach „die Erwähnung in der Form einer Ausführung, Exemplification (? „anuvâda" eigtl. „Wiederholung") bei Pâ. 4, 1, 1 u. s. w.", denn sonst würde ein Widerspruch entstehen mit dem Bhâshya zu Pâ. 6, 1, 45 (f. 24 a Ben., vgl. 6, 1, 64 f. 27 a, 4, 1, 78 f. 35 a): „uddeçaç ca prâtipadikânâṃ nopadeçaḥ", d. h. im Çâstra wird nur auf die prâtipadika's „hingewiesen", ihre richtige Bildung gelehrt, sie selbst aber werden nur, soweit es zu diesem Zweck erforderlich ist, erwähnt, während z. B. die Wurzeln d i r e k t (und vollständig) aufgeführt werden; vgl. Kaiy. zu 6, 1, 64: lakshaṇena pratipâdanam (an-die-Hand-Geben durch eine Kennzeichnung) subdhâtûnâṃ (der denominativen Verba) na tu sâkshâd uccâraṇam (direktes Aussprechen) ityarthaḥ, zu 4, 1, 78: prâtipadikâni tu na pratipadaṃ (namentlich) çâstre paṭhitâni kiṃ tarhi prakṛtyâdivibhâgakalpanâdvâreṇa (durch Festsetzung ihrer Bestandtheile, Stamm [Wurzel] u. s. f.) sâdhutvena pratipâditâni" — Nâg.: u p a d e ç a iti, ṅyâpprâtipadikâdityâdâv anuvâdarûpeṇa grahaṇam ityarthaḥ, tenoddeçaç ca p r â t i p a d i k â n â ṃ nopadeça ityâdeça bhâshyasthabhâshyavirodha ityapâstam — evaṃ s a ṃ v ṛ t â d î n â ṃ p r a t i s h e d h a ityasmin pratyâkhyâte i s h ṭ a b u d d h y a r t h a ityapi pratyâkhyâtaprâyam evetyalam (vgl. jedoch p. 36 K.).

Das altindische Âkhyâna, mit besondrer Rücksicht auf das Suparṇâkhyâna.

Von

H. Oldenberg.

Indem ich es unternehme, zur Erforschung der Spuren epischer Poesie im vedischen Zeitalter einen Beitrag zu liefern, empfiehlt es sich zuvörderst auf dem Gebiet der Metrik einige Kriterien für das Alter der poetischen Productionen Indiens festzustellen. Irre ich nicht, so sind die allmählichen Wandlungen, welche sich in den Gesetzen und Gewohnheiten des Versbaus vollzogen haben, ein besonders zuverlässiger Prüfstein für das Frühere und Spätere; leichter wird ein alterthümlicher Infinitiv, eine alterthümliche Partikel gelegentlich auch dem Poeten eines jüngeren Zeitalters in den Wurf kommen, als dass er einen Vers oder gar ganze Reihen von Versen bauen sollte, in welchen überwundene metrische Neigungen der Vergangenheit wieder aufzuleben scheinen.

Wir beschäftigen uns zunächst mit der *Trishṭubh*-Strophe (resp. der *Jagatî*), sodann mit der *Anushṭubh*-Strophe und dem *Çloka*.

Der Name der *Trishṭubh* scheint mir kaum etwas andres bedeuten zu können, als einen Vers, der an drei Stellen von jenen Jauchzern unterbrochen oder begleitet ist, welche unter dem technischen Namen *stubh* besonders in der Sâmaveda-Literatur so häufig erwähnt werden[1]. Im Uebrigen versage ich es mir, Vermuthungen

---

1) Ludwig (ṚV. Bd. 3 S. 56) schliesst Anderes aus dem Namen *trishṭubh*. Eine Strophe von vier Gliedern, die tri-shṭubh heisst, muss einmal aus drei Gliedern bestanden haben. Wie diese dreigliedrige Trishṭubh aussah, können wir leicht finden: wir brauchen nur die Sylben der ganzen Strophe statt auf vier Pâdas auf deren drei vertheilt zu denken; was dabei aus dem Rhythmus wird, bleibt unerörtert. Die Trishṭubh also in ihrer Urform war eine Strophe von 3 × 15 Sylben; aus der schnitt man eine solche von 4 × 11 Sylben zurecht. Eine Sylbe blieb übrig; die wurde weggeworfen, daher die neue Strophe eine „katalektische Form" ist. Ludwig hat auch ein ausdrückliches Zeugniss für seine Ur-Trishṭubh entdeckt: dass die Trishṭubh sich aus einer

über die vorvedische Urgeschichte dieses Metrums aufzustellen. Die im Ṛigveda herrschende Form desselben ist namentlich von Grassmann[1]) zum Gegenstande eindringender Untersuchung gemacht worden; den von ihm aufgestellten Beobachtungen sowie einigen sorgfältigen Zählungen, welche Herr Dr. P. Steinthal mir gütigst mitgetheilt hat[2]), verdanke ich wesentliche Anregung und Belehrung. Mir scheinen nun die wesentlichen Gesetze des Trishṭubh-Metrums — ich spreche von der für uns ältesten Form desselben — in folgender Weise ausgedrückt werden zu müssen.

Der elfsylbige Pâda hebt mit jambischem Tonfall an. Nach der Cäsur, welche hinter der vierten oder fünften Sylbe steht, tritt ein bewegterer Rhythmus ein, in der Regel ein Anapäst, worauf der ansteigenden Gestalt des Eingangs entsprechend ein absteigender, trochäischer Schluss folgt.

Es ist nöthig, diese Sätze nach einigen Seiten hin schärfer zu bestimmen.

Wenn ich den Eingang des Trishṭubh-Pâda kurzweg jambischen Character zugeschrieben habe, so soll damit nicht gesagt sein, dass in den Sylben 1 und 3 die Kürze, wohl aber, dass in den Sylben 2 und 4 sehr entschieden die Länge herrscht. Z. B. finden sich in den 80 Pâdas von Ṛigv. IV, 2 an zweiter Stelle 67 Längen gegen 13 Kürzen, an vierter Stelle 70 Längen gegen 10 Kürzen. In Bezug auf die grössere oder geringere Strenge, mit welcher die Länge der vierten Sylbe beobachtet wird, macht, wie sich *a priori* erwarten lässt, die Stellung der Cäsur einen Unterschied. Befindet sich dieselbe nach der vierten Sylbe, so ist es natürlich, dass diese Sylbe, als vor einer Pause stehend, eine laxere Behandlung erleidet, als wenn die Cäsur auf die fünfte folgt. Die Fälle also, wo die vierte gegen den gewöhnlichen Gebrauch kurz ist, treffen ganz überwiegend auf solche Pâdas, welche die Cäsur nach der vierten haben. Ich habe in Bezug hierauf gesammelt[3]):

Hymnus	Cäsur nach der vierten.		Cäsur nach der fünften.	
	vierte lang.	kurz.	vierte lang.	kurz.
Ṛigveda I, 32.	27	10	22	1
— III, 1.	37	7	48	0
— IV, 2.	36	8	33	2
— VII, 18.	63	9	27	1

Grundzahl von 15 bildet, wird nämlich Ath. Veda 8, 9, 20 „bestimmt gesagt", wenigstens für den, der den pañcadaça stoma mit der Zahl 15 verwechselt.

1) Kuhn's Zeitschr. XVI, 165 Anm.

2) Von den Resultaten dieser Zählungen werde ich mit Herrn Steinthal's Erlaubniss weiter unten einige Mittheilungen machen.

3) Es bedarf kaum der Bemerkung, dass hier wie bei allen folgenden Za-

Von grösserer Wichtigkeit für die geschichtliche Entwicklung des Metrums als der jambische Eingang ist die Beschaffenheit der Sylben, welche der Cäsur unmittelbar folgen. Dieselben sind im Ṛigveda überwiegend anapästisch [1]; insonderheit wird mit grosser Strenge daran festgehalten, dass die zweite Sylbe nach der Cäsur eine Kürze ist, während die erste nicht ganz selten auch als Länge erscheint. Betrachten wir, wie wir müssen, die Kürze an dieser Stelle als die Regel, so erhalten wir als typische Fälle die folgenden drei, je nachdem nämlich die Cäsur auf die vierte oder auf die fünfte Sylbe folgt, und je nachdem im letzteren Fall die Sylbe vor der Cäsur lang oder kurz ist — Beides ist zulässig und für den Veda durchaus gleichgültig; wir unterscheiden hier nur, weil die spätere Entwicklung des Metrums die Beachtung eben dieses Punktes als wünschenswerth erscheinen lässt —:

⏓ – ⏓ – | ⏑ ⏑ – – ⏑ – ⏓
⏓ – ⏓ – ⏑ | ⏑ – – ⏑ – ⏓
⏓ – ⏓ – – | ⏑ – – ⏑ – ⏓

Es ergiebt sich aus dem Gesagten, dass die fünfte Sylbe im Veda häufiger kurz als lang sein wird. Denn steht die Cäsur nach der vierten, so bringt die Neigung zum anapästischen Mass eine Bevorzugung der Kürze an der fünften Stelle mit sich; steht aber die Cäsur nach der fünften, so sind für diese Sylbe die Chancen der Länge und Kürze wenigstens gleich. In Ṛv. IV, 2 habe ich unter 80 Pâdas 50 mit kurzer und 30 mit langer fünfter Sylbe gezählt; das Verhältniss ist also das von 5 zu 3; in Ṛv. VII, 2 und 3 kommen wir etwa zu dem gleichen Resultat; auch in einer Reihe anderer Hymnen habe ich die Kürze stets überwiegend gefunden, wenn auch nicht immer ganz in diesem Verhältniss.

Eine tabellarische Veranschaulichung der bisher erörterten Thatsachen werden wir weiter unten zugleich mit den entsprechenden Zusammenstellungen für die späteren Entwicklungsstufen des Metrums versuchen [2]. Zunächst wenden wir uns einer Beschreibung dieser weitern Entwicklung zu.

---

sammenstellungen eine Anzahl von Fällen nicht völlig sicher steht. Doch werden dieselben, ebenso wie wirkliche Versehen, die hier und da untergelaufen sein mögen, das Resultat unserer Statistik kaum irgend wesentlich verschieben.

1) Täusche ich mich nicht, so lässt sich im Ṛigveda vielfach, wenn auch kaum überall, eine entschiedene Abneigung dagegen beobachten, diesen Anapäst durch einen Wortschluss zu unterbrechen. Man liebt es, ein dreisylbiges oder viersylbiges Wort auf die Cäsur folgen zu lassen, nicht ein zweisylbiges, ausser wo enge Zusammengehörigkeit der Worte, zwischen welche der Einschnitt fällt (Präposition und Verbum resp. Nomen, sadam id etc.), diesen weniger fühlbar macht.

2) Doch mögen schon hier die Zahlen ihre Stelle finden, die ich, wie erwähnt, Herrn Dr. P. Steinthal verdanke. Sie beruhen auf Zählungen, die

Die Richtung, in welcher wir erwarten müssen dieselbe verlaufen zu sehen, ist durch ihr schliessliches Resultat von vornherein deutlich indicirt. Aus der Trishṭubh-Strophe haben sich bekanntlich die Metra Indravajrâ und Upendravajrâ entwickelt mit dem Schema

⏓ – ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓

Die Cäsur, welche für die Gestaltung der vedischen Strophe von so einschneidender Bedeutung war, wird hier vernachlässigt; die Mannigfaltigkeit der Formen, die sich im Veda ergaben, ist in Einförmigkeit verwandelt. Und zwar ist es unter den oben von uns aufgestellten vedischen Typen der zweite, der jetzt zur Alleinherrschaft gelangt ist; während jedoch im Veda diese Form regelmässig nur für den Fall der Cäsur nach der fünften Sylbe als statthaft galt, ist jetzt, wie bei der durchgehenden Nichtbeachtung der Cäsur in dieser Zeit sich von selbst versteht, diese Einschränkung aufgegeben. Sollen wir unter den Differenzpunkten zwischen dem vedischen und dem späteren Trishṭubh-Metrum einen einzelnen besonders in die Augen fallenden hervorheben, so ist es dieser: im Veda überwiegt, wie wir sahen, in der fünften Sylbe des Pâda die Kürze; in der späteren Poesie ist die Länge zur alleinigen Geltung gelangt.

Es ist klar, dass der Uebergang vom vedischen Typus zum epischen, von dem mit der Cäsur sich verschiebenden Anapäst der Sylben 5—7 oder 6—8 zu dem festen Dactylus der Sylben 5—7 nicht mit einem Schlage erfolgt sein kann, dass sich die verschiedenen Elemente, welche für die spätere Gestalt des Metrums wesentlich sind, eins nach dem andern fixirt haben werden. Um das Wesen dieser Vorgänge kennen zu lernen, beschäftigen wir uns mit den Zwischenstufen zwischen den bezeichneten Endpunkten der Entwicklung; wir unterwerfen z. B. die im *Aitareya Brâhmaṇa* und im *Çatapatha Brâhmaṇa* citirten Verse oder diejenigen der *Kaṭha Upanishad* einer Untersuchung. Hier finden wir nun die Cäsur noch regelmässig beachtet, und zwar scheint jetzt ihre Stellung

sich über verschiedene Partien des Ṛigveda erstreckt haben. Für die Sylben 5—7 des Trishṭubh-Pâda hat sich dabei gefunden:

I. Cäsur nach der fünften Sylbe:

⏓ | ⏑ ⏑ 175 Fälle,

⏓ | – ⏑ 76 „

II. Cäsur nach der vierten Sylbe:

| ⏑ ⏑ – 132 Fälle.

| – ⏑ – 60 „

| – – – 57 „

| ⏑ – – 40 „

Dies sind die einzigen Fälle von einer Häufigkeit, die sie als regelmässige erwähnenswerth macht. Die Gestalt | – – ⏑ hat sich in 32 Fällen gefunden; hier sind aber die oft wiederholten Schlussworte der Vâsishṭhas (yûyam pâta svastibhiḥ sadâ naḥ) mitgezählt.

hinter der vierten Sylbe entschieden bevorzugt zu werden. Fälle, in welchen die Cäsur vernachlässigt wird, fehlen nicht: wie könnte man das auch in der grossen und allgemeinen Verwirrung, welche die Verskunst dieser Zeit bekanntlich characterisirt, anders erwarten? Ganz vereinzelt kommen übrigens Fälle dieser Art bereits in der ältesten Poesie vor, aber auch jetzt noch bleiben sie selten genug um als Ausnahmen angesehen zu werden. Namentlich auch darin prägt sich eine Nachwirkung der alten Bedeutung der Cäsur aus, dass ganz wie im Ṛigveda mit grosser Strenge das Erscheinen einer Länge an zweiter Stelle nach derselben vermieden wird. Sieht man das metrische Schema von Trishṭubh-Strophen dieser Periode durch, so kann man überall da, wo an siebenter Stelle eine Länge erscheint — Längen an sechster Stelle finden sich hier, wie wir sehen werden, überhaupt nur höchst selten —, mit grosser Sicherheit schliessen, dass die Cäsur nach der vierten steht; — stände sie nach der fünften, so ergäbe sich ein auf die Cäsur folgender Jambus, der jetzt so sehr wie im Ṛigveda perhorrescirt wird.

Wenn in den erwähnten Beziehungen der alte Typus auch in dieser Periode noch fortlebt, so zeigt sich eine entschiedene Annäherung an den jüngeren Typus in dem Ueberwiegen der Länge in der fünften Sylbe. Nicht nur in dem Fall, für welchen die Länge an dieser Stelle von Anfang an zugelassen war — bei der Cäsur nach der fünften — findet sie sich jetzt in vorwiegender Häufigkeit, sondern auch in den Versen, in welchen die Cäsur nach der vierten steht, für welchen Fall der Ṛigveda die Kürze in der fünften Sylbe entschieden bevorzugte, wird jetzt die Länge in der fünften, also ein auf die Cäsur folgender Amphimacer oder Dactylus vielfach beliebt. Doch hebt sich die in Rede stehende Zwischenperiode in der Geschichte des Trishṭubh-Metrums, wie sie sich vom Alterthum durch die zunehmende Geltung der Länge an der fünften Stelle unterscheidet, ebenso bestimmt von der späteren Zeit einerseits dadurch ab, dass dies Vorwiegen der Länge noch entfernt nicht zu der später erreichten Ausschliesslichkeit ausgebildet ist, andrerseits dadurch, dass in der siebenten Sylbe, im Fall die Cäsur nach der vierten steht, die Länge jetzt noch ebenso entschieden wie im Ṛigveda vorherrscht. Die weiterhin mitzutheilenden Zahlen werden diese Verhältnisse bestimmter veranschaulichen.

Man könnte vielleicht erwarten, wie bei der Cäsur nach der vierten sich jetzt die fünfte ausserordentlich häufig lang findet, so auch entsprechend bei der Cäsur nach der fünften der Länge an sechster Stelle zu begegnen. Dies ist jedoch nicht der Fall. Die Entwicklung der fünften und die der sechsten Sylbe verfolgen die entgegengesetzte Richtung. An der fünften Stelle hat die Geltung der Länge jetzt, verglichen mit dem Ṛigveda, erheblich zugenommen; an der sechsten Stelle dagegen hat die Länge auch das geringe Terrain, das sie in der alten Zeit besass, eingebüsst. Wir werden in der streng festgehaltenen Kürze der sechsten Sylbe, gleichviel

wo die Cäsur steht, den entschiedensten Anklang an den sich vorbereitenden späteren, von der Cäsur unabhängigen Typus des Metrums mit der dactylischen Gestaltung der Sylben 5 bis 7 erkennen dürfen.

Es ist von Wichtigkeit, insonderheit auch für chronologische Fragen, zu beachten an welchen Punkt dieser Entwicklungsreihe sich die Metrik der *Pâli-Piṭakas* stellt. Jacobi[1]) hat die Ansicht ausgesprochen, dass die Pâli-Metrik mit derjenigen der Brâhmaṇas, Upanishaden etc. auf einer Stufe steht und so wie diese einem durch seine Regellosigkeit characterisirten Zwischenzustand zwischen dem Veda und der späteren Poesie angehört. Und gewiss ist in der That in Bezug auf solche Dinge wie die richtige Zahl der Sylben u. dgl. das Gewissen der buddhistischen Versschmiede ungefähr ebenso weit wie dasjenige ihrer brahmanischen Collegen aus der Zeit der älteren Upanishaden. Aber durch alle diese Regellosigkeit hindurch ist doch auf der einen so gut wie auf der andern Seite die Beziehung auf einen zu Grunde liegenden, die Regel bildenden Typus zu erkennen, und dieser Typus, von dem im Einzelnen oft genug abgewichen werden mag, der aber doch in irgend einer Weise, mit grösserer oder geringerer Klarheit dem Geist des Versifex als Norm vorschwebt, ist, wie mir scheint, in den Pâli-Piṭakas keineswegs ganz derselbe, wie der eben beschriebene Typus der Brâhmaṇa-Literatur, sondern er ist über diesen hinaus dem Typus der späteren Poesie um einen sehr merklichen Schritt näher gerückt. Unter den 149 Trishṭubh- (resp. Jagatî-) Pâdas, die sich im Dhammapada finden, sind 24, welche die Cäsur vernachlässigen, d. h. weder nach der vierten noch nach der fünften Sylbe ein Wortende haben; die fünfte Sylbe ist in 131 Fällen lang und nur in 18 Fällen kurz; der spätere Zustand ist hier also nahezu schon erreicht. Aber auch die siebente Sylbe, welche bis hierher am festesten ihre vedische Beschaffenheit behauptet hatte, giebt dieselbe jetzt auf: die Kürze, die im Epos die Regel an dieser Stelle bildet, findet sich bereits im Dhammapada etwa in sechs Siebenteln aller Fälle. Darin übrigens scheint sich auch jetzt noch eine letzte Nachwirkung des alten Cäsurgesetzes herauszustellen, dass unter den 21 Pâdas mit langer siebenter Sylbe kein einziger die Cäsur nach der fünften hat, die Abneigung also gegen einen auf die Cäsur folgenden Jambus fortbesteht [2]).

Was endlich das *Mahâbhârata* anlangt, so liegt eine eingehendere Untersuchung der darin enthaltenen Trishṭubh-Strophen ausserhalb unsres gegenwärtigen Planes; dieselbe könnte kaum anders

---

1) Kuhn's Zeitschr. XXIV, 610 fg.

2) Für den Fall der Cäsur nach der vierten ist diese Abneigung aus dem Grunde nicht ebenso evident aufzuweisen, weil die sechste Sylbe, bis auf wenige Ausnahmen, stets kurz, ein auf die Cäsur folgender Jambus also in diesem Falle schon ohnedies ausgeschlossen ist.

geführt werden, als im Zusammenhang einer durchgreifenden Auseinanderlösung der älteren und jüngeren Bestandtheile des grossen Gedichtes. Für unsern Zweck wird es genügen, an einigen auf's Gerathewohl herausgegriffenen Stellen zu zeigen, mit wie grosser Regelmässigkeit der Typus, welcher unabhängig von dem Vorhandensein und der Stellung der Cäsur für die Sylben 5 bis 7 dactylische Messung verlangt, im Mahâbhârata durchgeführt ist. Der Abschnitt z. B. III, 14710—14721 ed. Calc. (48 Pâdas) hat ausnahmslos den Dactylus an der bezeichneten Stelle. In Vers 14741—14771 (124 Pâdas) finden wir ihn in 114 Fällen; nur 4 mal steht der Amphimacer, 6 mal der Anapäst; die beiden Abschnitte V, 2411—2428 und XIII, 509—527 (zusammen 148 Pâdas) haben durchgehend den Dactylus.

Wir geben nun eine statistische Uebersicht über die möglichen Gestalten, welche die Sylben 5—7 in den verschiedenen Perioden der von uns verfolgten Entwicklung zeigen, und über das Mass ihrer Häufigkeit. An die Spitze stellen wir einige Hymnen des Ṛigveda; dann folgen Zählungen über die Verse, die sich im Aitareya und an einigen Stellen des Çatapatha Brâhmaṇa finden, sowie über den ersten Adhyâya der Kaṭhopanishad [1]). Schliesslich sind die Trishṭubh- resp. Jagatî-Strophen des Dhammapada in Betracht gezogen worden. Das Mahâbhârata bei der Aufstellung dieser Tabelle zu berücksichtigen schien überflüssig, da die Einförmigkeit des dort durchgeführten Typus einer statistischen Veranschaulichung nicht bedarf. Man wird mit Hülfe der von uns mitgetheilten Zahlen den allmählichen Umschwung verfolgen können von der Periode, für welche der auf die Cäsur folgende Anapäst, zu derjenigen, für welche der Dactylus in den Sylben 5—7 characteristisch ist; insonderheit werden die beiden letzten Horizontalcolumnen die stufenweise Umkehrung veranschaulichen, welche das Verhältniss der Längen und Kürzen an der fünften Stelle erlitten hat.

---

1) Dass es nicht vermieden werden konnte, unter den vielfach höchst unregelmässig gebauten Versen dieser Texte manchen für die Zwecke unsrer Statistik nach subjectivem Ermessen zurechtzulegen, bedarf kaum der Bemerkung. Wenn statt der ersten vier Sylben des Pâda z. B. deren fünf erscheinen, ist von uns als „fünfte" natürlich nicht diejenige bezeichnet worden, welche diese Stelle thatsächlich einnimmt, sondern die, welche nach dem regelmässigen Schema dieselbe einnehmen müsste.

Gestalt der Sylben 5—7.		Rigveda.								Uebergangsperiode.					Dhammapada.
		IV, 2.	IV, 5.	IV, 16.	V, 1.	VII, 2.	VII, 18.	X, 121, 1—9.	Summa.	Ait. Br.	Çat. Br. XII [2].	Çat. Br. XIV [3].	Kaṭh. Upadhy. [4].	Summa.	
Cäsur nach 4. Sylbe	| – – –	20	18	15	14	8	33	13	121	7	10	14	42	73	8
	| – ◡ –	4	5	4	8	1	18	1	41	5	8	7	41	61	11 [7]
	| ◡ – –	15	5	4	2	1	6	1	34	—	2	1	4	7	3
	| ◡ ◡ –	3	1	3	3	2	7	—	19	6	4	6	23	39	47
	| ◡ – ◡	2	2	4	1	4	5	—	18	2	1	—	4	7	6
Cäsur nach 5. Sylbe	– | – –	11	8	25	4	4	12	10 [1]	74	4	4	2	10	20	6
	– | ◡ –	21	16	24	11	9	13	11	105	8	6	9	31	54	42
	◡ | – –	1	5	2	4	9	4	—	25	—	—	—	—	—	—
	◡ | ◡ –	2	—	2	—	2	2	—	8	—	—	—	—	—	—
	◡ | – ◡	—	—	1	1	—	—	—	2	—	—	—	1	1	—
Cäsur weder nach 4. noch 5. Sylbe . .		1	—	—	—	—	—	—	1	—	—	8 [5]	10 [6]	18	24 [8]
5. Sylbe kurz		30	22	35	22	14	40	12	175	20	19	25	107	171	181
5. Sylbe lang		50	38	49	26	26	60	24	273	12	16	17	59	104	18

1) Darunter der Refrain des Hymnus (9 mal). 2) Nämlich XII, 5, 1 und 5, 2, 7. 8. Wiederholungen desselben Verses, sowie einige Pādas von vollkommen verwirrter metrischer Beschaffenheit habe ich weggelassen. 3) Nämlich XIV, 5, 2; 7, 1; 7, 2. 4) Einige Pādas von unverständlichem Bau sind weggelassen. 5) In allen diesen Fällen liegt die Form – ◡ ◡ – vor. 6) In neun von diesen zehn Fällen erscheint der Dactylus. 7) Dazu 2 Fälle von der Form | – – ◡ –. 8) Ueberall mit nur einer Ausnahme dactylisch.

Wir wenden uns nun dazu, die Entwicklungslinie, welche von der *Anushṭubh*-Strophe des Veda zum epischen *Çloka* führt, in ähnlicher Weise zu verfolgen [1].

Die Grundthatsachen hier sind allbekannt. Der sechzehnsylbige Halbvers der Anushṭubh resp. des Çloka wird durch die Cäsur halbirt [2]. Der zweite der beiden so entstehenden Pâdas endet regelmässig jambisch; für den ersten Pâda bildet im Ṛigveda — abgesehen von den jüngsten Bestandtheilen der Sammlung — der jambische Ausgang gleichfalls die Regel [3]; im Epos ist er dagegen von dieser Stelle streng ausgeschlossen. Als Typen der älteren vedischen und der epischen Form dieser Strophe können wir einander gegenüberstellen:

ā nûnaṃ yâtam açvinâ | rathena sûriatvacâ
– – – – ⏑ – ⏑ – | ⏑ – ⏑ – – ⏑ – ⏑
bhujî hiraṇyapeçasâ | kavî gambhîracetasâ.
⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – | ⏑ – – ⏑ – ⏑ –

Dagegen auf der andern Seite:

âsîd râjâ Nalo nâma | Vîrasenasuto balî
– – – – ⏑ – – ⏑ | – ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ –
upapanno guṇair ishṭai | rûpavân açvakovidaḥ.
⏑ ⏑ – – ⏑ – – – | – ⏑ – – – ⏑ ⏑ ⏑

Wir müssen uns nun mit der Genesis der Wandlung, welche von der ersten dieser Formen zur zweiten geführt hat, näher beschäftigen.

Zerlegen wir den Halbvers in vier Füsse zu je vier Sylben, so herrscht ursprünglich, wie wir sahen, das jambische Metrum sowohl im zweiten wie auch im vierten Fuss. In gewisser Weise lässt sich dasselbe aber auch von den beiden andern Füssen sagen: ganz so nämlich, wie wir dies in Bezug auf die ersten vier Sylben des Trishṭubh-Pâda bemerkten, wird hier an zweiter und vierter Stelle (übrigens nicht ohne zahlreiche Ausnahmen) die Länge bevor-

---

1) Dass unsre Bemerkungen über die Entwicklung des Çloka vielfach an die vorzüglichen Untersuchungen Gildemeister's (Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes V, 263 fgg.) anknüpfen, braucht kaum gesagt zu werden. Vgl. auch von Bradke in dieser Zeitschrift Bd. 36, S. 475.

2) Eine Cäsur nach der vierten resp. fünften Sylbe, wie dieselbe für die Gestaltung der Trishṭubh von so hoher Bedeutung ist, wird hier nicht beobachtet.

3) Z. B. im Hymnus VIII, 8 endet der erste Pâda in 42 von 46 Fällen, im Hymnus I, 10 in 20 von 24 Fällen mit dem Fuss ⏑ – ⏑ ⏓ (wobei der Fuss ⏑ – – in [adh]varîṇâm als einem Dijambus gleichwerthig gezählt ist). Unter den Ausnahmefällen herrscht der Fuss – – ⏑ ⏓ vor, also derjenige, welcher vom Dijambus am wenigsten abweicht. Ein Fuss von der später besonders beliebten Form ⏑ – – ⏓ findet sich in diesen Hymnen an der betreffenden Stelle überhaupt nicht.

zugt, während die erste und dritte Sylbe ohne Unterschied lang oder kurz sein kann [1].

Während wir nun bei der Trishṭubh die Entwicklung dahin gehen sahen, dass eine grosse Mannigfaltigkeit der Formen immer entschiedener einem festen, gleichförmigen Typus Platz macht, entfaltet sich umgekehrt bei der Anushṭubh zunächst der einförmige Grundtypus zu einer fast unbeschränkten Freiheit von Varietäten, unter welchen sich dann eine bestimmte Gruppe dem Ohr als besonders gefällig empfiehlt, während andre Gruppen zurücktreten, noch andre — darunter die im Anfang allein bevorzugte — verschwinden.

Die characteristische Stelle des Verses, an welcher die Stadien dieser Entwicklung am leichtesten sichtbar werden, ist der zweite Fuss. Der Dijambus in diesem Fuss wird zunächst noch nicht verworfen, aber seine ausschliessliche Herrschaft wird gebrochen, und es wird neben ihm fast alles Andre als zulässig anerkannt. Dies ist der Zustand, welcher uns in den jüngsten Hymnen des Ṛigveda entgegentritt; etwa derselbe lässt sich z. B. auch in den Versen des *Çunahçepa âkhyâna* (Ait. Br. 7, 13 fgg.) erkennen. Wir veranschaulichen die Beschaffenheit des zweiten Fusses in dieser Periode durch die folgenden Zahlen [2]:

Metrum.	Ṛigv. X, 90, 1—15.	Ṛigv. X, 97.	Ṛigv. X, 135—137.	Çunahç. âkhyâna	Summe.
⏑ – – ⏓	11	8	11	14	44
⏑ – ⏑ ⏓	2	14	10	9	35
[illegible]	6	3	7	12	28
[illegible]	4	2	4	4	14
[illegible]	—	5	6	3	14
[illegible]	4	3	—	6	13
[illegible]	2	—	2	4	8
[illegible]	1	3	—	4	8

Die beiden in dieser Uebergangsperiode am stärksten vertretenen Versmasse sind also dasjenige, welches in der Folgezeit zur überwiegenden Geltung gelangt ist, und nächst ihm dasjenige, welches in der vorangegangenen Periode die nämliche Rolle gespielt hatte.

1) Ausserdem scheint sich in Bezug auf den ersten und dritten Fuss eine entschiedene Abneigung gegen die Metra ⏓ ⏑ ⏑ ⏓ beobachten zu lassen, die ja später von diesen Stellen geradezu ausgeschlossen sind (vgl. diese Zeitschr. XXXV, 187 Anm. 2). Ein häufiges Vorkommen dieser Füsse im Ṛigveda zu erwarten verbietet übrigens schon an und für sich die dort herrschende Vorliebe für die Länge in der zweiten Sylbe.

2) Einige zweifelhafte Fälle durften bei dieser Zählung, welche allein das ungefähre Verhältniss der verschiedenen Möglichkeiten darlegen soll, übergangen werden.

Am schwächsten vertreten sind zwei auch später an dieser Stelle seltene Füsse ⏓ ⏑ ⏑ ⏓. Es möge noch bemerkt werden, dass unter den Paaren im Uebrigen gleicher Metra, die sich nur durch die Quantität der ersten Sylbe unterscheiden, jedesmal dasjenige, das mit einer Kürze anhebt, über das entsprechende mit einer Länge anhebende überwiegt. Bei dem in allen übrigen Theilen des Verses bemerkbaren mehr oder weniger entschiedenen Vorwalten der Länge verdient diese Thatsache Beachtung; sie kann uns übrigens insofern nicht überraschen, als ja sowohl die vorangehende wie die folgende Entwicklungsstufe dieses Metrums darin übereinstimmen, dass sie in der ersten Sylbe des zweiten Fusses die Kürze bevorzugen.

Was die Gestaltung des ersten und dritten Fusses in dieser Uebergangsperiode anlangt, so dauert, wie sich das nicht anders erwarten lässt, die erwähnte Abneigung gegen die Füsse ⏓ ⏑ ⏑ ⏓ und im Allgemeinen auch die Bevorzugung der Länge in den geraden Sylben fort. In einer Hinsicht jedoch lässt sich jetzt gegenüber dem alten Anushṭubh-Styl eine Modification beobachten, die in characteristischer Weise zeigt, dass die grösseren Freiheiten dieser Periode nicht kurzweg nur ein nachlässiges Zurückweichen von der strengeren Form bedeuten, sondern dass ein eignes, positives Bildungsprincip auch jetzt wirksam ist. Wie nämlich im ersten Pâda das alte Uebergewicht des Jambus durch Zulassung des nicht-jambischen Ausgangs beseitigt wird, so setzt man im zweiten Pâda der jambischen Monotonie in der Weise Schranken, dass man es vermeidet, die dritte und vierte Sylbe dieses Pâda, wie man früher häufig gethan hatte, einen Jambus bilden zu lassen. Diese Sylben haben jetzt in der Regel die Gestalt eines Spondeus oder Trochaeus, hier und da diejenige eines Pyrrhichius. So wird bewirkt, dass der Ausgang des Hemistichs keine längere Reihe von Jamben aufweist, als die beiden des vierten Fusses. Ein Vers also wie derjenige, den wir oben als Beispiel des ältesten Anushṭubh-Typus hinstellten:

ā nūnaṃ yātam açvinā | rathena sūriatvacā —
– – – – – – ⏑ – | ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ –

wird jetzt nicht mehr oder doch nur ausnahmsweise zugelassen. Vielmehr zeigen die Verse dieser Periode ein Aussehen wie das folgende:

yasmin vṛikshe supalāçe | devaiḥ sampibate yamaḥ
– – ⏑ – ⏑ ⏑ – – | – – – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ –

atrā no viçpatiḥ pitā | purāṇāñ anu venati
– – – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – | ⏑ – – – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑

Der Atharvaveda (XX, 127, 7—10) enthält bekanntlich ein Lied, das zu Ehren des Kurukönigs *Parikshit*, ohne Zweifel des Vaters des Janamejaya, gedichtet ist. Werfen wir einen Blick auf die Gestaltung des zweiten Fusses in demselben. Wir finden gleich im ersten Vers:

rājño viçva- ‖ janmasya
– – – – ‖ – – – –
vaiçvânara- ‖ sya sushṭutim
– – – – ‖ – – – –

Also neben einander eine Zeile vom alten Anushṭubh-Typus und eine vom modernen Çloka-Typus. Und dann eine Reihe weiterer Varietäten:

Parikshin nah ‖ kshemam akaḥ
– – – – ‖ – – – –
kulâyam kriḥ- ‖ van Kauravyaḥ
– – – – ‖ – – – –, etc.

Der dritte Fuss endet nie jambisch, denn in Vers 8 ist der Pâda uttama âsanam âcaran offenbar zu scandiren:

uttamâsanam âcaran.
– – – – – – – –

So lässt dieses schöne Lied trotz seiner Kürze mit voller Bestimmtheit die characteristischen Merkmale der Periode erkennen, mit welcher wir uns jetzt beschäftigen.

Sollte nicht unter dem Sohne des Parikshit jener Poet gelebt haben, welcher für den Ueberfluss des Gedeihens, in dem die Götter bei ihrem hunderttägigen Sattra schwelgten, kein treffenderes Bild wusste, als die reichliche Pflege der edlen Rosse beim *Janamejaya*[1])? Unter den Versen von jenem Sattra lesen wir:

mahâhim i- ‖ va vai hradât,
– – – – ‖ – – – –
baltyân asv- ‖ avetis,
– – – – ‖ – – – –
vidvâmso ye ‖ çatakratu.
– – – – ‖ – – – –

Dagegen:

caturbhiḥ sain- ‖ dhavair yuktaiḥ,
– – – – ‖ – – – –
pûrṇân pari- ‖ srutaḥ kumbhân.
– – – – ‖ – – – –

Also auch hier der gleiche Uebergangstypus.

Bei dem Mangel an allen festen Daten, der die ältere Literaturgeschichte Indiens zu einem so unwegsamen Gebiet macht, werden wir es willkommen heissen, dass, nachdem wir die Characteristica dieses Typus entwickelt haben, wir hinzufügen können: solche Verse

1) Çat. Br. XI, 5, 5.

machte man, als *Parîkshit*, und auch noch als sein Sohn *Janamejaya* über die Kuru herrschte.

Es scheint, dass die Entwicklung, welche wir hier beschreiben, in erheblich schnellerem Tempo verlaufen ist, als die entsprechenden Wandlungen der Trishṭubh-Strophe. In der *Kaṭha Upanishad* z. B., deren Trishṭubh-Verse noch weit von dem Typus der buddhistischen oder epischen Trishṭubh entfernt sind, haben die Anushṭubh-Strophen bereits eine Gestalt angenommen, welche über die eben beschriebene hinaus derjenigen des späteren Çloka schon recht nahe gerückt ist. Der entscheidende Punkt, an welchem der Unterschied der Verse z. B. in der Çunaḥçepa-Episode einerseits und in dieser Upanishad andrerseits sofort sichtbar wird, ist wieder der zweite Fuss. Die Wandlung, welche dieser Fuss jetzt erfährt, bewegt sich consequent in der Richtung der vorhergehenden Entwicklung weiter. Waren hier früher neben dem Dijambus andre Metra, insonderheit das antispastische, eingedrungen, so hat nun der Antispast überwiegende Geltung erlangt; er hat den Dijambus so gut wie ganz verdrängt und ebenso eine Reihe der andern früher zulässig gewesenen Metra in den Hintergrund oder ganz bei Seite geschoben. Die im ersten Adhyâya der Kaṭha-Upanishad enthaltenen Anushṭubh-Strophen oder, wie wir jetzt schon richtiger sagen, Çlokas ergeben die folgenden Daten für die Gestalt des zweiten Fusses[1]):

⏑ – – ⏓	39
– ⏑ ⏑ ⏓	5
– – – ⏓	2
– – ⏑ ⏓	1
⏑ ⏑ ⏑ ⏓	1
⏑ – ⏑ ⏓	1
– – – ([t]jânânâm)	1.

Die Regeln über den Ausschluss der Metra ⏓ ⏑ ⏑ ⏓ von der ersten und dritten, sowie der jambisch endenden von der dritten Stelle finden sich fast ausnahmslos in diesen 50 Hemistichen beobachtet. So ist hier in der That der Çlokatypus des Mahâbhârata nahezu erreicht; ein Unterschied lässt sich, abgesehen davon, dass vereinzelte Verstösse gegen die unzweifelhaft anerkannten Regeln hier immerhin eher passiren als im Epos, nur darin erkennen, dass die im späteren Gebrauche statuirten Einschränkungen in den Combinationen der selteneren Gestalten des zweiten Fusses mit den an und für sich zulässigen Bildungen des ersten Fusses[2]) sich jetzt noch nicht entwickelt haben.

---

1) Wir übergehen bei unsrer Zählung den durchaus unregelmässig gebauten Vers 2, 14. In 3, 5 fgg. fassen wir bhavati als bhoti, in 3, 14 jâgrata als jâgarata auf.

2) Siehe über diese Einschränkungen meine Bemerkungen in dieser Zeitschr. XXXV, 183 fgg.

Den eben besprochenen Typus können wir auch die im *Ait. Brâhmaṇa* 8, 21. 22 citirten Verse zuschreiben, während die 8, 23 aufgeführten der vorangehenden Form angehören. Es scheint, dass auch z. B. die im *Çâṅkhâyanagṛhya* enthaltenen in Çlokas abgefassten Regeln hierher zu stellen sind: ich habe dort für den zweiten Fuss gezählt:

⏑ – – ⏓	30
– – – ⏓	3
⏑ – ⏑ ⏓	2
– ⏑ – –	2
⏑ ⏑ – –	1
– – – –	1

Auch die Çlokas des *Dhammapada* [1]) stehen, wie sich erwarten lässt, den epischen ausserordentlich nahe: und zwar zeigt sich hier bereits deutlich der erwähnte im Epos hervortretende Connex zwischen bestimmten Formen des ersten und bestimmten des zweiten Fusses. So geht dem zweiten Fuss – ⏑ ⏑ ⏓ regelmässig als erster Fuss ⏓ – – – voran [2]); der zweite Fuss – – – – bedingt gleichfalls in der bei weitem überwiegenden Zahl der Fälle den ersten Fuss ⏓ – – – mit der Cäsur nach der fünften Sylbe, u. s. w.

Ueber die am Schluss dieser ganzen Entwicklungslinie stehende spätere Gestalt des Çloka brauche ich hier nicht zu sprechen, da dieselbe bereits früher von mir behandelt worden ist [3]).

Wir verlassen hier diese metrischen Erörterungen und wenden uns der Hauptaufgabe unserer Untersuchung zu, der Analyse einiger älterer epischer Texte und der Feststellung des literargeschichtlichen Typus, welcher in der erzählenden Dichtung der vorbuddhistischen Zeit der herrschende war. Auf die im Vorangehenden gefundenen Resultate wird vielfach zurückzugreifen sein; für die chronologische Ansetzung der zu besprechenden Texte werden wir mit Hülfe jener metrischen Kriterien zu einem wesentlich höheren Grad von Sicherheit, als sonst erreichbar sein würde, gelangen können.

Wir glauben hier einen Text in den Vordergrund stellen zu müssen, welchem die Beachtung die er mir zu verdienen scheint, bisher durchaus versagt geblieben ist, das dem Ṛigveda zugerechnete

1) Ich verweise für dieselben auf die sorgfältigen Zählungen Fausböll's S. 439 fg. seiner Ausgabe. Leider lässt die von Fausböll gewählte Form der Zusammenstellung nicht erkennen, welches die bevorzugten Combinationen zwischen den verschiedenen Formen der beiden ersten Füsse sind.

2) Nämlich in 24 Fällen, zu denen wohl noch Vers 68 (lies: yassa ppatito) und Vers 246 (lies: loke adinn' âdiyati) kommt. Eine abweichende Gestalt des ersten Fusses (– – – –) habe ich nur in V. 364 und V. 370 gefunden. Ueber die entsprechenden Verhältnisse beim epischen Çloka s. diese Zeitschr. a. a. O. S. 183.

3) In dieser Zeitschr. a. a. O.

Suparṇâkhyâna[1]). In demselben wird die Geschichte von der Wette der *Kadrû* und *Vinatâ* erzählt; Vinatâ verliert und geräth dadurch in Knechtschaft: aus dieser wird sie von ihrem Sohn, dem *Garuḍa*, durch Herabholung des *Soma* vom Himmel losgekauft (vgl. Mahâbhârata 1, 1073 fgg. der Calcuttaer Ausgabe).

Es scheint mir zweckmässig, als Probe der in diesem Âkhyâna herrschenden Darstellungsweise ein kurzes Stück desselben hier mitzutheilen und zu besprechen. Der Zustand des Textes ist in der That ein solcher, dass wer Andern zumuthet von demselben Notiz zu nehmen, sich den Versuch, durch das Dickicht dieser Corruptelen wenigstens ein Stück Weges zu bahnen nicht wohl erlassen darf[2]).

Den Anfang (die beiden ersten Sûkta oder die vier ersten Varga) lasse ich fort; derselbe erweist sich als eine spätere Zuthat. Der erste Vers ist aus dem Ṛigvidhâna (1, 20, 3) entnommen; der zweite ist im Metrum Vasantatilaka verfasst; Vers 6, oder vielmehr das als Vers 6 figurirende Prosastück ist eine Anukramaṇî-Angabe zum Ganzen. Man beachte als Characteristica dieser Abschnitte noch 1, 3 parameçvarâṃçaḥ; 3, 1 Çaunakî nur an dieser Stelle als Name der Vinatâ; 4, 5 svayambhû nur hier. Auch durch das in diesen Abschnitten herrschende Çloka-Metrum heben sich dieselben von den übrigen Theilen des Werkes ab, welche überwiegend in Trishṭubh-Strophen verfasst sind. Der Punkt der Erzählung, an welchem dieselbe im dritten Sûkta anhebt, ist auch ihr Anfangspunkt in der Taittirîya Saṃhitâ 6, 1, 6, 1 und im Kâṭhaka 23, 10 (Ind. Studien VIII, 31 fg.); dass ein Ueberarbeiter darauf verfallen konnte die Vorgeschichte hinzuzufügen, ist wohl begreiflich.

Wir betrachten nun den Text Vers für Vers.

Kadrûç ca vai Suparṇî ca paspṛidhâte sarûpayoḥ,
sâ Kadrûḥ Suparṇîm ajayat, sâbravît.

Mir scheint, der Autor beabsichtigte Prosa zu schreiben, wie der Eingang des Naciketas-Gedichts in Prosa heisst: Uçan ha vai Vâjaçravasaḥ sarvavedasan dadau. tasya ha Naciketâ nâma putra âsa . . . so 'manyata. Da aber die ersten Worte, die hier ganz so stehen geblieben sind, wie sie von der Taitt. Saṃh. und dem Kâṭhaka a. a. O. suppeditirt wurden, zufällig den Pâda eines Çloka bilden, nahmen auch die nächsten Worte den Çloka-Tonfall an; die zweite Zeile ist Prosa. Für sarûpayoḥ ist zu lesen svarûpayoḥ, entsprechend dem âtmarûpayoḥ in den beiden schwarzen Yajus-Texten. Was âtmarûpayor aspardhetâm oder paspṛidhâte sarûpayoḥ bedeutet, lehrt uns die

1) Dasselbe ist publicirt von E. Grube in seiner Doctordissertation (Suparṇâdhyâyaḥ, Suparṇî Fabula. Berlini 1875), wieder abgedruckt in den Ind. Studien XIV, 1 fgg.

2) Die Accente lasse ich unberücksichtigt; für den handschriftlichen Apparat verweise ich auf Grube's Ausgabe. Bei einer Reihe von Stellen muss ich mich darauf beschränken anzudeuten was ungefähr gesagt sein mag, ohne dass ich den Wortlaut herzustellen versuchen dürfte.

Vergleichung der verschiedenen Brâhmaṇatexte mit Evidenz. Vom Siege der Kadrû heisst es im Kâṭhaka: sâ Kadrûs Suparṇîm âtmarûpam ajayat, während Çat. Br. 3, 6, 2, 3 die beiden Frauen ausmachen: yatarâ nau davîyaḥ parâpaçyad âtmânaṃ nau sâ jayât, und § 8 Kadrû sagt: âtmânaṃ vai tvâjaisham. Folglich heisst âtmarûpam ajayat: sie gewann (ihre Gegnerin) selbst als Siegespreis; und an unsrer Stelle paspṛidhâte s(v)arûpayoḥ: sie stritten, indem sie ihre eigne Person zum Preise setzten. — Die Worte sâ Kadrûḥ Suparṇîm ajayat sind aus dem Brâhmaṇa herübergenommen; sie verwirren hier den Gang der Erzählung, welche den Sieg der Kadrû erst im Folgenden berichtet.

Es folgen nun die schwer verderbten Worte der Suparṇî:

satyaṃ kilaitad apare vadanti dûrâtmakaṃ dîrghajâtyâḥ sadaiva
aprajñânâ kalahe yâ sutaṃ me kâṇâ ghorâṇi vacanâni kṛintati.

Ich verzichte hier auf Vermuthungen. Wäre es nicht bedenklich, durch Conjectur der sechsten Sylbe des Pâda eine Länge aufzubürden, so könnte man versucht sein, als jene Rede der Leute, deren Wahrheit Suparṇî jetzt erfahren zu haben meint, herzustellen: durâtmakâs tiryagjâtyâḥ (oder: tiryaggatâḥ) sadaiva. Da Kadrû eine nâgî ist (s. z. B. 2, 1), so kann sie als tiryagjâtya bezeichnet werden, wie ganz ähnlich Mahâvagga 1, 63 die missbräuchlicherweise einem Nâga ertheilte Ordination als Bhikkhu zur Aufstellung der Regel von Seiten Buddha's führt: tiracchânagato bhikkhave anupasampanno na upasampâdetabbo, upasampanno nâsetabbo.

Ohne den Wechsel der redenden Person irgendwie anzudeuten, lässt nun unser Text einen Vers folgen, der als von Kadrû gesprochen verstanden werden muss:

prekshyaḥ supâraṃ Vinate Suparṇi, sauparṇaṃ cakshur iti vai çrutaṃ me,
açvaḥ çveto 'nag asishṭa sthâṇau, tasyâsau kṛishṇas tiryañ ava vâti vâlaḥ.

Was prekshyaḥ supâram ist, sehen wir aus Çat. Br. a. a. O. § 3 fg., wo Kadrû zur Suparṇî sagt: parekshasva, und Suparṇî dann beschreibt, wie sie asya salilasya pâre ein weisses Ross erblickt. Also: prekshasva pâram. — Den Worten des Çat. Br. açvaḥ çveta sthâṇau sevate entspricht hier: açvaḥ çveto 'nag asishṭa sthâṇau. Offenbar ist es unmöglich, hier an anaksh „des Auges beraubt" zu denken, vielmehr müssen wir aus nag asishṭa ein Verbum zu gewinnen suchen, welches, wie die aoristische Endung -ishṭa zeigt, etwas bedeutet, was das Ross soeben an dem Baumstumpf gethan hat. Welche Bewegungen und Verrichtungen des Pferdes der Inder beachtete und wie er dieselben benannte, wissen wir z. B. aus den als açvacaritâni bezeichneten Sprüchen, die beim Rossopfer recitirt wurden (Taitt. Saṃh. 7, 1, 19). Dasjenige unter den zahlreichen dort begegnenden Verben, welches den überlieferten Spuren unsrer Stelle am nächsten steht, passt zugleich so genau wie möglich zu dem Locativ sthâṇau, so dass die vermuthungsweise Einsetzung

dieses Verbums in unsern Text sich zu empfehlen scheint. Wir lesen nämlich in der Taitt. Saṃh. a. a. O.: nikashishyate svâhâ, nikashamaṇâya svâhâ, nikashitâya svâhâ; der Scholiast bemerkt dazu: kuḍyastambhâdau çarîragharshaṇaṃ nikashaṇam. Demnach schlage ich vor: açvaḥ çveto nyakashishṭa sthâṇau — das Pferd hat sich gegen den Stamm gerieben; dabei ist sein schwarzer Schwanz an dem Stumpf eines Astes hängen geblieben (vgl. 7, 1).

Suparṇî entgegnet:

â nu dîdîhisha un na madena mâdyasi, na vâlaṃ paçyâmi kim â paçyasi:
yady açvaḥ çveto yadi vâpi kṛishṇaḥ kiṃ nu kena nu kathaṃ na paçyasi.

Offenbar enthalten die ersten Worte eine Doppelfrage: siehst du das wirklich oder redest du im Wahnsinn? Ich schlage vor: â nu dîdhisha un nu madena mâdyasi. — Am Ende des ersten Halbverses ist ohne Zweifel für â ein dem Metrum genügendes zweisylbiges Wort einzusetzen; am Ende des zweiten Halbverses werden wir für na wohl nu lesen müssen. — Die Redende fährt in einem Çloka fort, der keine Schwierigkeiten bietet; das gestörte Metrum mag durch Tilgung des Vocativs Kadru, der sich leicht als Glossem zu kâṇe begreift, in Ordnung zu bringen sein:

anṛitaṃ vai tvaṃ vadasi [Kadru] kâṇe pratighṛishṭadarçane (vgl. 2, 2),
sarvaçvetaṃ hy ahaṃ manye, nâsya kṛshṇo 'sti kaç cana.

Darauf dann Kadrû (der Wechsel der redenden Person ist hier wie überall unbezeichnet gelassen):

yâvat tvaṃ dvâbhyâṃ Vinate Suparṇi cakshurbhyâṃ paçyasy Aruṇasya mâtaḥ,
tâvac cen nâhaṃ ekena paçye tad dâsî tava syâṃ tvam u vâ mama syâḥ.

Offenbar ist na aham zu lesen; tad mag zu tilgen sein.

Suparṇî erwidert:

dâsî te syâm iha sarpamâtar yad dhy etad evaṃ na mṛishâ bravishi,
mama vâ tvaṃ Adite dâsyam adya karishyasi hanta ced âvagatvâ.

Im Çat. Br. lesen wir: patâva veditum; unser Text selbst hat 22, 4 hanta vedâ 'va gatvâ, d. h. natürlich hanta vedâva gatvâ. Ebenso ist auch an unsrer Stelle herzustellen oder vielmehr aus den Hss. BD aufzunehmen.

Suparṇî fährt fort:

dûtaṃ pra hinvo Mâtariçvana açâsâvo vakshyati tad yathâtathaṃ,
ubhe vâ svayam eva gachâva Kadru, vahâmi tvâ vâji carati yatrâsam.

Der Sinn ist klar; im ersten Halbvers mag, wenn wir es nicht vorziehen, die metrische Unvollständigkeit unangetastet zu lassen, etwa in folgender Weise zu ändern sein: d. pra hinvo Mâtariçvânam âçum, âçâsâva etc.

Die beiden begeben sich zum Meeresufer, die Wette zu entscheiden. Suparṇî hat ihre Freiheit verspielt. Hat ihre Gegnerin wirklich gesiegt, oder haben, wie das Mahâbhârata erzählt, auf ihren

Befehl die Schlangen trügerisch den Schweif des weissen Rosses schwarz erscheinen lassen? Die Darstellung hat hier eine Lücke — mit der Natur dieser Lücken müssen wir uns noch beschäftigen —; wir werden es aber weiter unten wahrscheinlich zu machen suchen, dass die Geschichte vom Truge der Schlangen dieser Fassung der Sage fremd war und Kadrû thatsächlich Recht behielt.

Der nächste Vers enthält die Worte, mit welchen diese ihren Sieg verkündet:

eshа vâlo lambate vṛikshaçaṅkau, kac cid enaṃ paçyasi lambamânaṃ.
jitâ me 'si samudrasâkshyâc, châdrâ me bhava tvam âçramât.

Vielleicht ist am Schluss des Verses zu verstehen â çramât „bis zur Erschöpfung“.

Was nun folgt, ist auf den ersten Blick ohne allen Zusammenhang. Ich setze die vier nächsten Verse her; ihre Corruptelen wage ich grösstentheils nicht zu berühren.

samudre ramaṇîyakaṃ dvîpaṃ çuçruma çâçvataṃ
nâgânâm âlayaṃ pûrvaṃ, tatra no Vinate vaha. |
varshasy açrûṇi kim idaṃ garutmaṃs, Târkshyasya putras tvam
arishṭaneme [1]),
na tâdṛiçânâṃ vihaga dvijendra çocaty apatyam, iti vai çrutaṃ me. |
ârttiṃ vai te Vinate nayanty [2]) apanatahriyâ (?) tv Aruṇasya mâtaḥ
ya âcâryân yuvato (?) na cakrur itthaṃ vai te 'çrumukhâḥ patanti. |
ahaṃ vahâmi pari tân vahâmi sarpân vahâmi yathâ dushkṛitakâriṇî,
dvîpânt samudrasya vahâmi dushkṛit Kadrûnt saputrâm udakaṃ
spṛiçantîm. |

Die im ersten dieser vier Verse an Vinatâ gerichtete Aufforderung, Jemanden (und zwar eine Mehrheit von Personen: „naḥ“) nach der Schlangeninsel zu führen, entspricht offenbar demjenigen Moment der Erzählung, von welchem im Mahâbhârata a. a. O. 1281 fg. die Rede ist:

tataḥ kadâcid Vinatâṃ praṇatâṃ putrasannidhau
kâle câhûya vacanaṃ Kadrûr idam abhâshata:
nâgânâm âlayaṃ bhadre suramyaṃ cârudarçanam
samudrakukshâv ekânte tatra mâṃ Vinate naya.

Offenbar befolgt Vinatâ, wie ihre Hörigkeit ihr dies zur Pflicht macht, den Befehl der Kadrû. Der vierte der soeben mitgetheilten Verse des Suparṇâkhyâna setzt auch in der That voraus, dass dies geschehen sein muss; dass es geschah, wird aber nirgends erzählt. Vielmehr treten jetzt völlig unvermittelt Wechselreden der Vinatâ mit einer neuen Person ein, welche plötzlich da ist, ohne dass wir von ihrem Kommen gehört haben: dem *Garuḍa*. Im Mahâbhârata findet sich dies Gespräch nicht; wir sind allein auf die Andeutungen

---

1) Wohl zu schreiben arishṭanemeḥ, da dies ein stehendes Epitheton des Târkshya ist (s. auch 19, 5).
2) Wohl nîyanti, vgl. Çat. Br. XIV, 7, 2, 1; Ath. Veda XII, 2, 38 etc.

unsres Textes angewiesen, um eine Vorstellung von der Situation zu gewinnen. Während Vinatâ — so möchte ich dieselbe zu reconstruiren versuchen — mit den Schlangen über das Meer hin fliegt, naht ihr der Garuḍa Thränen vergiessend. Die Mutter fragt, weshalb er weint. Er antwortet, dass der wohl weinen muss, der seine Jugend ohne die Unterweisung eines Lehrers zubringt; Kümmerniss ist sein Theil. Auf den Vorwurf, der hierin für sie selbst liegt, erwidert sie, dass sie wie eine Missethäterin harte Arbeit thun muss; sie muss Kadrû und die Schlangen zu den Inseln des Meeres führen; so kann sie nicht dafür sorgen, dass ihrem Kinde die Unterweisung eines Lehrers zu Theil werde[1].

Wir dürfen davon absehen, den Text des Suparṇâkhyâna weiter in dieser Weise durchzugehen und uns mit den darin erzählten Abenteuern des Garuḍa, insonderheit mit dem Somaraub, zu beschäftigen: das von uns besprochene Bruchstück genügt, um die charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Gedichts hervortreten zu lassen. Es muss dem Leser desselben vor Allem auf der einen Seite die seltsame Abgerissenheit der Darstellung auffallen, auf der andern ihr alterthümliches Gepräge, welches die Eigenheiten vedischer Rede- und Denkweise auf Schritt und Tritt erkennen lässt. Wir finden hier nichts von jener Leichtigkeit und ausgeprägt sichern Technik des Erzählens, die in fast allen Theilen des grossen Epos zur Erscheinung kommt und mit Zuverlässigkeit auf eine lange Vergangenheit epischer Produktion schliessen lässt. G r u b e[2]) zwar will im Suparṇâkhyâna nicht viel mehr erkennen als einen Auszug aus der entsprechenden Episode des Mahâbhârata, die für den Vortrag bei Opferfeiern zu ausführlich gewesen sei. Aber man stelle nur beliebig herausgegriffene Punkte der beiden Darstellungen einander gegenüber und vergleiche ihren Styl. Von dem Regenwetter z. B., welches die Schlangen vor dem Untergang in der Sonnengluth rettet, lesen wir im Mahâbhârata (I, 1298 fg.):

saṃvartitam ivâkâçaṃ jaladaiḥ sumahâdbhutaiḥ,
sṛjadbhir atulaṃ toyam ajasraṃ sumahâravaiḥ,

1) Ich möchte die hier gegebene Auffassung dieses Gespräches der folgenden allenfalls auch denkbaren vorziehen. Nachdem der Befehl zur Beförderung der Schlangen nach der Insel ausgesprochen ist (im ersten der obigen vier Verse), erscheint der Garuḍa und wird von seiner Mutter angewiesen, die Schlangen dorthin zu tragen. Er thut dies weinend. Die Mutter fragt nach der Ursache seiner Thränen (zweiter Vers). Er klagt, dass er nicht die Unterweisung eines Lehrers geniesse (dritter Vers) sondern wie ein Uebelthäter für die Schlangen arbeiten müsse (vierter Vers, den wir oben nicht dem Garuḍa, sondern der Vinatâ zuwiesen). Entgegen steht dieser Auffassung einmal das Femininum dushkritakârinî, für welches das Masculinum in den Text gesetzt werden müsste, sodann der auf die hier besprochene Stelle folgende Vers (8, 1), welcher selbst erst die Heranziehung des Garuḍa zum Tragen der Schlangen zu enthalten scheint.

2) S. XII fg. seiner angeführten Dissertation.

samprannṛittam ivâkâçaṃ dhârormibhir anekaçaḥ
meghastanitanirghoshair vidyutpavanakampitaiḥ.

Dagegen das Suparṇâkhyâna (9, 4):

ekodakaṃ pâram apâram astu, maṇḍûkikâ vadatu sarvarâtram,
upa dugdhapadîṃ gâṃ duhantu, mṛila etu sthalam icchamânaḥ [1].

Oder der Auftrag der Schlangen an den Garuḍa den Soma zu holen, Mahâbh. I. c. 1319:

çrutvâ tam abruvan sarpâ âharâmṛitam ojasâ,
tato dâsyâd vipramoksho bhavitâ tava khecara.

Dagegen Suparṇ. 11, 1:

indrasya somo nihito guhâyâṃ tṛitîye pṛishṭhe rajaso vimâne,
tam âhṛitya tarasâ çantamena tenâtmânaṃ nishkriya çaṃ cara tvam.

Oder der Preis Indra's, Mahâbh. I. c. 1293:

tvam uttamâ sagirivanâ vasundharâ sabhâskaraṃ vitimiram ambaraṃ tathâ,
mahodadhiḥ satimitimiṅgilas tathâ mahormimân bahumakaro jhashâkulaḥ.

Dagegen Suparṇ. 30, 2:

tvaṃ goptâsi çaraṇaṃ tvaṃ samudras, tavedaṃ viçvaṃ bhuvanaṃ saṃ su çâdhi.

Wir greifen noch folgende Stellen des Suparṇâkhyâna heraus, die dazu beitragen werden, den vedischen Klang dieses Gedichts fühlbar zu machen. Das Versprechen des Garuḍa an seine Mutter, den Soma zu holen (11, 3):

â te çṛiṇomi [2] Vinate Suparṇi, yadi brâhmaṇaṃ na jaghantha mâtaḥ,
patishyâmi tava kâmâya dûrâd divas pṛishṭhât somam âhartavâ u.

Seine Erklärung, mit den Metren identisch zu sein, welche ja nach den Brâhmaṇatexten die eigentlichen Somaholer sind (12, 4):

yâni chandâṃsi caturuttarâṇi yajñaṃ vahanti vitataṃ saptatantuṃ,
tâny aham asmi Vinate Suparṇi, mâṃ devatâḥ prâhinvant somam acha [3].

Indra's Frage an Bṛihaspati (21, 1):

---

1) Der zweite Halbvers mag, wenn wir uns auf's Rathen verlegen dürfen, ungefähr gelautet haben: udadughâṃ apadîṃ gâṃ duhantu, mṛiga etu (mṛigo lapatu?) sthalam icchamânaḥ „die Wasser milchende, fusslose Kuh (die Wolke) sollen sie melken. Das Reh soll gehen (jammern?), festen Boden suchend".

2) Man bemerke die Trennung der Präposition vom Verbum, welche in diesem Text sich sehr häufig findet.

3) Vgl. auch 19, 3 (Worte des Garuḍa an Kaçyapa): âmantraye tvâ patatâṃ (japatâṃ?) varishṭha, patâmy ahaṃ tridivam indum acha. — Das Mahâbh. sagt an der betreffenden Stelle: ahaṃ hi sarpaiḥ prahitaḥ somam âhartum uttamaṃ mâtur dâsyavimokshârtham âharishye tam adya vai.

ahaṃ svid Indra uta Vainateyaḥ kataraḥ çuçrâva bhuvanântchan,
induṃ parâñcaṃ nihitaṃ vicakshaṇaṃ mamet tu somaṃ sahasâ
hared yat.

Bei einigen Versen, die sich im Uebrigen in beiden Darstellungen nahe berühren [1]), fallen um so entschiedener metrische Abweichungen auf. So Sup. 11, 5 mit dem Fuss – – – – am Ende des ersten Pâda:

kim âhṛitvâ (sic) kiṃ vijitvâ (sic) kim u kṛitvâ tu paurushaṃ
dâsyâd vo vipramucyeyn, tad u çaṃsata lelihâḥ.

Dagegen Mahâbh. v. 1318 mit dem Fuss – – – – an der bezeichneten Stelle, und mit der Beseitigung der Partikel u:

kim âhṛitya viditvâ vâ kiṃ vâ kṛitveha paurushaṃ
dâsyâd vo vipramucyeya, tathyaṃ vadata lelihâḥ.

Ferner Sup. 7, 2 mit dem alterthümlichen, in der späteren Poesie streng vermiedenen Fuss – – – – am Ende des ersten Pâda:

samudre ramaṇîyakaṃ dvîpaṃ çuçruma çâçvataṃ
nâgânâm âlayaṃ pûrvaṃ tatra no Vinate vaha.

Dagegen Mahâbh. v. 1282, mit Beseitigung des metrischen Anstosses:

nâgânâm âlayaṃ bhadre suramyaṃ cârudarçanaṃ
samudrakukshâv ekânte tatra mâṃ Vinate naya.

Mit den letzten Zusammenstellungen ist bereits ein Weg der Untersuchung betreten worden, der, wie mir scheint, die Bestätigung dafür bringen muss, dass der Anschein vedischen Alterthums, welchen das Suparṇâkhyâna für sich hat, kein blosser Schein ist: die Analyse der darin befolgten metrischen Praxis. Bei dem vielfach hoffnungslosen Zustande der Ueberlieferung und bei den zahlreichen Freiheiten, welche aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Rechnung des Verfassers zu setzen sind, darf natürlich eine Angabe z. B. darüber, wie oft die fünfte Sylbe des Trishṭubh-Pâda lang und wie oft sie kurz ist, hier noch weniger wie bei den früher mitgetheilten Zählungen als absolut genau angesehen werden; im Grossen und Ganzen wird sich immerhin aus unsern Zahlen ein Bild von dem metrischen Thatbestande gewinnen lassen.

Fangen wir mit der Gestalt der Trishṭubh (resp. Jagatî) an, so hat mir eine Untersuchung der Verse von 5, 4 bis 14, 5 (unter Weglassung einiger gänzlich unregelmässiger und für die Untersuchung nicht verwerthbarer Pâdas war die Zahl derselben 155) für die Sylben 5 bis 7 das folgende Resultat ergeben:

– – –	67
– – –	31
⏑ – –	27
– – –	27

1) Vgl. Grube's Dissert. S. XIII Anm. 2.

– – ⏑ 1
– – – 1
⏑ – ⏑ 1

Die Cäsur nach der vierten oder fünften Sylbe ist, abgesehen von sehr wenigen Ausnahmefällen, beobachtet. Ihre Stellung scheint für die Quantität der fünften Sylbe ohne Belang; in der siebenten Sylbe jedoch wird die Länge dann nicht zugelassen, wenn die Cäsur hinter der fünften steht [1]): ein auf die Cäsur folgender Jambus wird also — wir haben hierüber bereits oben zu sprechen Gelegenheit gehabt — vermieden.

Es liegt nach den früher gefundenen Resultaten auf der Hand, dass sich der Typus dieser Trishṭubh-Strophen gegenüber der in der Ṛik-Saṃhitâ herrschenden Gestalt als der jüngere, gegenüber der Form aber, welche im Dhammapada, oder gar der, welche im grossen Epos erscheint, entschieden als älter erweist. Das dem Ṛigveda fremde Uebergewicht der Länge in der fünften Sylbe hat sich bereits herauszubilden begonnen, aber von einer Ausschliessung oder auch nur von einer bloss ausnahmsweisen Zulassung der Kürze an dieser Stelle kann nicht die Rede sein, da dieselbe in mehr als einem Drittel der Fälle erscheint. So ordnen sich unverkennbar diese Trishṭubh-Strophen denjenigen zu, welche wir im Aitareya oder in der Kaṭha Upanishad lesen. Sie theilen mit denselben auch die Neigung zu einer eigenthümlichen Anomalie: vielfach geht nämlich bei einer nach der fünften Sylbe stehenden Cäsur der Vers so weiter, als ob die Cäsur nach der vierten gestanden hätte; eine Sylbe ist also überzählig. So in der Çunaḥçepa-Episode (Ait. 7, 13):

tasmât te mâtrâpi mithunîbhavanti.

In der Kaṭha Upanishad

1, 8: âçâpratîkshe saṃgataṃ sûnṛitâñ ca.
1, 15: athâsya mṛityuḥ punar evâha tushṭaḥ.
1, 18: triṇâciketas trayam etad viditvâ
ya evaṃ vidvâṃç cinute nâciketam.
1, 19: tṛitîyaṃ varan Naciketo vṛiṇîshva.
1, 23: svayañ ca jîva çarado yâvad icchasi, u. s. w.

Ganz ebenso gebaute Verse treffen wir nun auch im Suparṇâkhyâna nicht selten an. Zum Beispiel

6, 1: â nu didhisha uṇ nu madena mâdyasi.
6, 5: ubhe vâ svayam eva gachâva Kadru.
9, 5: atho pitâ me duçcaritaṃ cacâra.
12, 4: yajñaṃ vahanti vitataṃ saptatantum.
14, 3: â tvâ rokshyâmi sahasâhaṃ garutmân [2]).

---

1) Ausnahmen: 7, 5 sarpân vahâmi yathâ duahkṛitakâriṇî; 14, 5 atîrtaṃ tamo rajo vinaçishyasi.

2) In der buddhistischen Spruchpoesie sind Verse dieser Art schon recht selten geworden. Dass die von Fausböll Dhammap. p. 442 gesammelten

Gehen wir nun zur Betrachtung der Çlokas über, so sind wir leider auf ziemlich spärliche Materialien angewiesen, welche wir überdies, wenn ich mich nicht täusche, selbst noch weiter einzuschränken haben. Die Verse 18, 2—6 nämlich scheinen in mehr als einer Hinsicht die Spuren späteren Ursprungs an sich zu tragen. Sie enthalten, abweichend von dem sonst in diesem Gedicht beobachteten Gebrauch (s. unten), nicht die Wechselreden der handelnden Personen allein, sondern die Erzählung der vollständigen Vorgänge; die Färbung der Sprache ist modern; der zweite Fuss hat in allen zehn Hemistichen die Form ⏑ – – ⏓. Das Stück macht den Eindruck, von einem Ueberarbeiter herzurühren, welchem es auf die nachdrücklichere Illustrirung der 18, 3 ausgesprochenen Moral ankam:

aho vîryaṃ dvijâtînâṃ jâtimâtropajîvinam.

Lassen wir also diesen Abschnitt, sowie den Eingang (1—5, 2) und den Schluss (31) des Gedichts bei Seite, so finden wir die folgenden Formen des zweiten Fusses:

⏑ – – ⏓	21
⏑ – ⏑ ⏓	3, wozu noch kommt
⏑ – ⏑ – ⏑	1 (10, 3)
⏑ ⏑ ⏑ ⏓	3
– ⏑ ⏑ ⏑	2
⏑ ⏑ – –	2
– – ⏑ –	1
– – – –	1, wozu noch kommt
– – ⏑⏑ –	1 (15, 1).
⏑ – –	1.

Offenbar führt uns dies Resultat in dieselbe Periode, zu der wir auch durch die Untersuchung der Trishṭubh-Strophen gelangten. Aber es scheint, dass wir innerhalb derselben jetzt mit Hülfe unserer Beobachtungen über den Çloka eine engere Grenze ziehen können. Ohne Frage stehen die Çlokas des Suparṇa-Gedichts auf einem jüngeren Standpunkt als z. B. diejenigen der Çunaḥçepa-Episode; in der letzteren finden wir den Antispast im zweiten Fuss nur in einem Viertel aller Fälle, im Suparṇâkhyâna dagegen in drei Fünfteln der Fälle; der Dijambus erscheint dort 9 mal gegenüber 14 maligem Erscheinen des Antispast, hier dagegen nur 3 oder 4 mal gegenüber 21 Fällen des Antispast. So ist jene charakteristische Verschiebung, in welcher sich der Uebergang von der vedischen Anushṭubh zum epischen Çloka

Fälle einer überschüssigen Sylbe im Eingang des Trishṭubh-Pâda (wie Vers 108: abhivâdanâ ujjugatesu soyyo) nicht hierher gehören, versteht sich von selbst. Wohl aber dürfen wir die in Rede stehende Anomalie in folgenden Fällen erkennen: na miyyamânaṃ dhanam anveti kiñci (Theragâthâ 781); etaṃ pi disvâ pabbajito 'mhi râja (ibid. 788).

vollzogen hat, hier bereits um einen Schritt weiter gekommen, als in den Versen der Çunaḥçepa-Geschichte. Dürften auch kleinere Abweichungen in dem statistischen Ergebniss, die ja leicht auf Zufälligkeiten oder auf rein individuelle Eigenthümlichkeiten zurückgeführt werden können, urgirt werden, so wäre für die Çlokas des Suparṇa-Epos eine etwas höhere Alterthümlichkeit in Anspruch zu nehmen, als für die der Kaṭha Upanishad; dass sie im Vergleich mit denjenigen der buddhistischen Spruchpoesie für älter zu erklären sind — wie sich dies ja in Bezug auf die Trishṭubh-Strophen ganz ebenso herausgestellt hat — unterliegt keinem Zweifel.

Wir haben uns nun mit einer Erscheinung zu beschäftigen, welche unter den Eigenthümlichkeiten des Suparṇâkhyâna in erster Linie steht, mit der durch das ganze Gedicht hindurchgehenden höchst auffallenden Abgerissenheit der Darstellung. Bald redet die eine, bald die andere der handelnden Personen; wem jedesmal die Worte zuzuschreiben sind, bleibt uns zu entdecken überlassen. Und vollends über die Handlung, aus welcher heraus allein die Reden verstanden werden könnten, erfahren wir fast nirgends etwas. Man wird sich hier nicht auf die aller unentwickelten Poesie innewohnende Neigung zum abgerissen Sprunghaften berufen wollen; auch dem kühnsten Volksdichter setzt die Nothwendigkeit verstanden zu werden nach dieser Seite hin seine Grenzen. Das Suparṇa-Lied aber würde uns von Anfang bis zu Ende räthselhaft bleiben, könnten wir nicht das Mahâbhârata zur Ausfüllung der Lücken heranziehen.

Woraus erklärt sich dieser seltsam fragmentarische Charakter?

An einem Orte, der von der Nachbarschaft unseres kleinen Epos ziemlich weit abgelegen scheint, lesen wir unter vielen andern Erzählungen z. B. die folgende:

„Mir wird Speise und Trank zu Theil vollauf und herrlich durch die Kraft dieses Steines. Den werde ich dir nicht geben; allzu viel begehrst du; und ich werde nicht zu deiner Hütte wiederkehren.

„Wie ein Knabe mit geschliffenem Schwert in der Hand, so schreckst du mich, der du den Stein von mir forderst. Den werde ich dir nicht geben; allzu viel begehrst du; und ich werde nicht zu deiner Hütte wiederkehren.

„Man fordere nichts von dem, mit dem man Freund bleiben will; verhasst wird wer zu viel begehrt. Die Schlange, deren Edelstein der Brahmane forderte, liess sich nicht wieder blicken."

Was bedeutet dies? Jemand verweigert Jemandem einen Edelstein — wer? wem? wo? Dass der Bittende ein Brahmane, die Versagerin eine Schlange ist, verräth uns die letzte Strophe zufälligerweise; es hätte ebenso gut sein können, dass sie es uns nicht verriethe, und in jedem Fall wird Niemand die Lücken der Erzählung, die eigentlich nichts ist als eine grosse Lücke, dadurch ausgefüllt finden.

Haben wir hier nicht ein Räthsel derselben Art, wie in dem Suparṇagedicht? Aber der Zufall oder richtiger die literarische

Geschäftigkeit der Buddhisten hat dafür gesorgt, dass in diesem Fall die Lösung, und damit denn auch indirect die Aufklärung über die scheinbar so formlose Form des Suparṇâkhyâna uns aufbehalten ist.

Die drei Verse von der Schlange und dem Brahmanen bilden ein *Jâtaka* (No. 253) der grossen Pâlisammlung. Diese Verse, und sie allein, figuriren in jener Sammlung als der heilige, authentisch von den Theras niedergelegte Text des betreffenden Jâtaka. Das Jâtaka-Manuscript, welches einen Theil des grossen Phayre'schen Manuscripts der gesammten heiligen Pâli-Texte bildet, enthält von diesem Jâtaka, wie von allen Jâtakas, nur die Verse. Aber es gab ausserdem von Anfang an eine vollständige Erzählung, in welche die Verse hineingehörten. Nur war diese Erzählung nicht Wort für Wort fixirt, sondern wer das Jâtaka vortrug, reproducirte sie in seiner eigenen Weise, selbstverständlich in prosaischer Form. Die Manuscripte des heiligen Canon enthalten natürlich nur das, was allein in festem Wortlaut fixirt vorlag, den metrischen Text. Die Prosaerzählung von den beiden Brahmanenbrüdern, die in ihrer Einsiedelei am Ganges von dem Schlangenkönig heimgesucht wurden, besitzen wir auch, aber sie giebt sich uns nicht als Text, sondern als Commentar, und dass sie in der That Commentar ist, wenn auch nicht dem Inhalt, so doch der Formulirung nach, darüber kann bei Niemandem, der mit den augenfälligen Unterschieden im Styl der Piṭakatexte und der Commentare vertraut ist, auch nur einen Augenblick ein Zweifel bestehen. In Fällen einer bestimmten Art sind wir übrigens in der Lage, auch den prosaischen Bestandtheil von Jâtakas in der alten Sprache der Texte selbst zu besitzen: wenn nämlich die eine oder die andere der betreffenden Erzählungen, neben ihrem Vorkommen in der Jâtaka-Sammlung, auch noch in den Zusammenhang irgend einer andern der in den prosaischen Piṭaka-Texten aufbewahrten Reden Buddha's verflochten ist, wo dann natürlich Buddha die Geschichte von Anfang bis zu Ende, einschliesslich der prosaischen Stücke, erzählt. So finden wir das oben besprochene Jâtaka von dem Brahmanen und der Schlange in der Rede Buddha's wieder, durch welche er der Tradition zufolge die Aufstellung der sechsten Saṃghâdisesa-Regel eingeleitet hat [1]). Aber dass wir in solchen Fällen einen vollständigen und zusammenhängenden Text der ganzen Erzählung besitzen, ist Zufall und Ausnahme, und der Commentator der Jâtaka-Sammlung hat sich denn auch nicht hindern lassen, bei der Behandlung des betreffenden Jâtaka jene Geschichte mit seinen eigenen Worten, unabhängig von der im Vinaya sich findenden Formulirung zu erzählen: durchaus consequent, denn gleichviel was im Vinaya steht, *als Text des Jâtaka* sind doch nur die Verse autoritativ überliefert.

---

1) Vinaya Piṭaka vol. III p. 145 fgg.

Wir schliessen nach dieser Analogie auf das Suparṇâkhyâna. Dasselbe muss, daran können wir nunmehr kaum zweifeln, aus prosaischen und metrischen Elementen gemischt gewesen sein. Wichtigere Wechselreden waren in Versen; hier und da auch eine besonders hervortretende Pointe der Erzählung selbst. Die Verse aber sind zu denken als von einer prosaischen Umhüllung eingefasst, welche uns — eben weil sie keinen fixirten Wortlaut hatte — so wenig erhalten ist, wie wir in der Sammlung der buddhistischen heiligen *Texte* der prosaischen Umhüllung der Jâtakas begegnen[1]).

Die hier von uns behauptete Analogie der Form des vedischen Âkhyâna, wie des Sauparṇa, und des buddhistischen Jâtaka, wie der Geschichte vom Brahmanen und der Schlange, bewährt sich nun auch weiterhin als durchführbar[2]). Halten wir uns streng an diese Analogie, so müssen wir erwarten, da wo ein Âkhyâna, durch welchen Zufall auch immer, als integrirender Bestandtheil eines vedischen Prosatextes auftritt, dem vollen aus Prosa und Versen gemischten Wortlaut dieses Âkhyâna zu begegnen, indem seine Prosabestandtheile, welche an sich nicht fixirt waren, *ad hoc*, wegen ihres Verflochtenseins in einen fixirten Text, fixirt wurden: ganz so wie die Geschichte vom Brahmanen und der Schlange in der Jâtakasammlung nur drei Verse, im Vinaya aber ausserdem ein ausführliches prosaisches Stück umfasst. Der mit der vedischen Literatur vertraute Leser braucht kaum daran erinnert zu werden, dass uns in der That ein Âkhyâna genau in der bezeichneten Weise überliefert vorliegt: die Geschichte vom *Çunahçepa*[3]). Diese lässt sich der König, welcher die Feier des Âbhisheka vollzogen hat, vom Hotar vortragen, während der Adhvaryu ganz in derselben Weise wie dies bei der Çastra-Recitation von altersher der Brauch war[4]), bekräf-

1) Nur die einleitenden Worte (5, 2: Kadrûç ca vai Suparṇî ca etc.) liegen uns noch vor; offenbar wirkte hier die Brâhmaṇa-Formulirung ein, dieselben zu erhalten.

2) Auf den epischen Typus, von welchem wir hier sprechen, prosaische Erzählung mit eingelegten Gâthâs, hat übrigens bereits vor mir Prof. Windisch in den Verhandlungen der Geraer Philologenversammlung S. 28 hingewiesen. Es sei erwähnt, dass meine Untersuchung unabhängig von seinen Bemerkungen geführt ist; die Uebereinstimmung unserer Resultate gewinnt so an Gewicht. Interessante Parallelen aus der Entwicklungsgeschichte der irischen Sagenpoesie hat Windisch a. a. O. S. 27 besprochen.

3) Ait. Br. 7, 13 fgg.; Çâṅkh. Çraut. 15, 17 fgg. — Es entgeht mir nicht, dass Prof. Roth (Ind. Stud. 2, 113) für die Çunahçepa-Episode eine ältere, die ganze Erzählung umfassende metrische Redaction statuirt, aus welcher die uns vorliegende Fassung die Strophen entnommen haben soll. Das einzige Argument dafür ist, dass die Form der Erzählung, wie wir sie lesen, nicht aus einem Gusse ist. Das ist sie auch in der That nicht, aber wir hoffen theils gezeigt zu haben, theils weiter zeigen zu können, dass eben dies für die Form des alten Âkhyâna wesentlich ist, dass sie nicht aus einem Gusse, sondern theils prosaisch, theils poetisch ist.

4) Ait. Br. 3, 25 und andere Stellen im Pet. WB. unter prati-gar. Schon im Rigveda 3, 53, 3.

tigend mit *om* und *tathâ* einfällt. Der einleitende und verbindende Prosatext beschränkt sich darauf, das Unentbehrliche in kürzester Form zu sagen. Freier ergehen sich die Reden und Wechselreden, die grösstentheils in Anushṭubh-, an wenigen Stellen auch in Trishṭubh-Strophen abgefasst sind. Wir machen besonders auf die Wechselreden zuerst des Âjîgarta mit Çunaḥçepa, dann des Viçvâmitra mit eben demselben aufmerksam[1]. Die Rede bildet immer eine Gâthâ und die Gegenrede wieder eine Gâthâ. Der verbindende Prosatext schrumpft zu den Angaben zusammen: sa hovâca Çunaḥçepaḥ; sa hovâcâjîgartaḥ Sauyavasiḥ. Haben wir hier nicht das Prototyp des epischen Bṛihadaçva uvâca, Nala uvâca[2]? Werden jene aus der Continuität der Darstellung so eigenthümlich herausfallenden Ueberschriften im Epos uns nicht verständlich, wenn wir in ihnen den letzten Rest der Prosaelemente erkennen, welche dem alten Âkhyâna wesentlich zugehörten? In Gâthâ-Form ist von der Çunaḥçepa-Geschichte ausser den Reden nur der Schluss verfasst, welcher das Resultat des Ganzen zum Ausdruck bringt: etwa wie in dem oben besprochenen Jâtaka und überhaupt in vielen Jâtakas zuerst die hervorragenderen Wechselreden und endlich die Moral der Fabel in Versen gegeben werden. Ausser den Gâthâs aber enthält die Erzählung noch eine weitere Einlage: die vedischen Hymnen, mit welchen Çunaḥçepa die Götter um Befreiung anruft. Wenn der Text des Aitareya dieselben auch nur mit den Anfangsworten anführt, ist es doch klar, dass der Hotar beim feierlichen Vortrag der Erzählung dieselben vollständig recitirt haben muss[3]. So werden wir auf einen neuen characteristischen Zug geführt, der sicher bei manchem der älteren Âkhyâna wiederkehrte: die Anknüpfung derselben an vedische Lieder, die als ein integrirender Bestandtheil in die Erzählung aufgenommen waren. Offenbar ist es ein Fall dieser Art, von welchem *Yâska* Nir. 4, 6 spricht: er bemerkt dort in Bezug auf den Hymnus Ṛigv. 1, 105, dass in einem „brahmetihâsamiçram ṛiṅmiçraṃ gâthâmiçram" erzählt wurde, wie derselbe dem im Brunnen verborgenen Trita offenbart worden ist. Die in den angegebenen Worten liegende Beschreibung jenes Textes führt genau auf die Form, die wir an der Çunaḥçepa-Legende beobachtet haben, die Mischung prosaischer Elemente im Brâhmaṇa-Styl mit Ṛigveda-Versen (d. h. offenbar mit den Versen eben des in Rede stehenden Hymnus selbst) und mit nicht-vedischen Strophen (gâthâ). Vielleicht gehörte die Erzählung von Viçvakarman Bhauvana, welche Nir. 10, 26 erwähnt wird, gleichfalls dieser Gattung an. Was Yâska von derselben sagt, legt uns den Gedanken an einen Prosa-

1) Ait. a. a. O. Cap. 17.

2) Vgl. über diese Ueberschriften die Bemerkungen Windisch's, Abhh. des Berliner Or. Congr. II, 2, S. 5.

3) Dies folgt aus dem Ait. a. a. O. Cap. 18 §§. 10, 13.

text mit eingeflochtenen vedischen Versen nahe[1]); es werden aber aller Wahrscheinlichkeit nach ausser den ṛcas auch gâthâs darin vorgekommen sein, von denen wir, wie ich glaube, eine noch besitzen: den Vers, welchen die Erde sprach, als Viçvakarman sie dem Kaçyapa zum Opferlohn geben wollte (Ait. Br. 8, 21).

Hat sich uns somit herausgestellt, dass in der Brâhmaṇa-Periode Âkhyânas vorhanden waren, in welchen als integrirende Bestandtheile Hymnen des Ṛigveda vorkamen, so dürfen wir auch die Frage aufwerfen, ob es nicht möglich ist, dass mancher vedische Hymnus von vorn herein zum Zwecke einer derartigen Verwendung im Zusammenhang einer Erzählung gedichtet worden ist. Wir hätten dann in solchen Hymnen kleine Epen aus ältester Zeit, d. h. wir hätten die allein Wort für Wort fixirten metrischen Elemente dieser Epen, welche ganz so wie wir es beim Suparṇâkhyâna und den Jâtakas sahen, eine prosaische Ergänzung voraussetzen würden. Ich möchte, in Uebereinstimmung mit Prof. Windisch[2]), vermuthen, dass wir als ein episches Stück in diesem Sinne z. B. den Hymnus von Purûravas und der Urvaçî (Ṛigv. X, 95) zu verstehen haben. Ist einmal für die vedische Zeit die Existenz poetischer Wechselreden wahrscheinlich gemacht, welche in den Rahmen einer in der Ueberlieferung nicht vorliegenden prosaischen Darstellung hineingehörten, so wird man bei einem Gespräch wie jener Hymnus es darstellt, nicht gern dem Gedanken entsagen, dass die eigentliche Handlung des Purûravas-Mythus einleitend, verbindend und abschliessend zwischen jenen Wechselreden berichtet wurde. Und in der That finden wir die Sage genau in der Form, welche meiner Meinung nach schon der Dichter jenes „uktapratyuktam" [3]) vorausgesetzt hat, im Çatapatha Brâhmaṇa vorgetragen; von den Anfangsworten an „Urvaçî hâpsarâḥ Purûravasaṃ Aiḍaṃ cakame" durch die im Ṛigveda gegebenen Wechselreden hindurch bis zur schliesslichen Aufnahme des Purûravas unter die Gandharven bildet die Erzählung ein Ganzes, aus welchem wir die Verse als ursprünglich allein vorhanden loszulösen nicht leicht geneigt sein werden.

Es muss einer eignen, in vollem Zusammenhang zu führenden Untersuchung vorbehalten bleiben, festzustellen, für welche vedischen Hymnen und mit einem wie hohen Grade von Wahrscheinlichkeit epischer Character in dem bezeichneten Sinn angenommen werden darf. Man wird in der That, wenn man den Ṛigveda darauf hin durchsucht, finden, dass manches Lied sich genau so liest, wie

1) Ueberhaupt möchte ich mir die auf vedische Hymnen bezüglichen Itihâsas, welche Yâska so häufig erwähnt, als prosaisch-poetische Erzählungen denken; die poetische Einlage derselben bestand eben in dem Text des betreffenden Hymnus.

2) Verhandl. der Geraer Philologenversammlung S. 28.

3) Çat. Br. XI, 5, 1, 10: tad etad uktapratyuktam pañcadaçarcaṃ bahvṛcâḥ prâhuḥ.

Jâtaka-Verse ohne den zusammenhaltenden Prosatext, oder wie die Çunaḥçepa-Episode sich lesen würde, wenn wir nur die Gâthâs derselben besässen. So wird man, glaube ich, an mehr als einer Stelle, wo wir bisher nichts als zufällig an einander gerathene, abgerissene Bruchstücke zu sehen meinten, sich die Frage vorlegen müssen, ob hier nicht aus einem alten Âkhyâna, dessen prosaischer Theil vielleicht niemals in festem Wortlaut fixirt worden ist, die Verse, zu einem Sûkta an einander geschoben, vor uns liegen. Bei *Çânkhâyana* (Çraut. 16, 11: vgl. Ind. Stud. XIV, 442) werden zehn für den purushayajña vorgeschriebene Vorträge („nârâçaṃsâni") erwähnt, deren Inhalt bei den meisten dahin angegeben wird, dass der und der Ṛishi bei dem und dem Fürsten „sanim sasâna": es werden dann Sûktas aufgeführt, die jedesmal in Verbindung mit dem Vortrag des betreffenden Hymnus zu recitiren sind. So soll z. B. das *Çyâvâçva* vorgetragen werden, „yathâ Çyâvâçva Ârcanânaso Vaidadaçve (°çvau?) saniṃ sasâna, ke shṭhâ nara (5, 61) iti ca sûktam." Das *Kâkshîvata* soll vorgetragen werden „yathâ Kakshîvân Auçijaḥ Svanaye Bhâvayavye saniṃ sasâna". Wer den Çyâvâçva-Hymnus 5, 61 oder den Kakshîvat-Hymnus 1, 126 daraufhin betrachtet, wird es sicher denkbar, vielleicht wahrscheinlich finden, dass uns in denselben die Verse eines prosaisch-poetischen „Çyâvâçva", eines „Kâkshîvata" vorliegen. Doch verzichten wir hier auf weitere Vermuthungen; die Frage nach dem Vorhandensein epischer Stücke von der bezeichneten Natur in der ältesten Hymnensammlung kann hier nicht gelöst sondern nur aufgeworfen werden.

Zum Schluss dieser Erörterungen sei es uns gestattet, einige Bemerkungen an eine bisher von uns bei Seite gelassene Stelle des Suparṇâkhyâna zu knüpfen. Dieselbe leitet unsere Betrachtungen in eine Richtung, welche von der Sphäre des alten vedischen Âkhyâna nach dem Gebiet des Mahâbhârata hinüberführt. Wir lesen in dem Schlussabschnitt des Sauparṇa (31, 6):

ästikyâd iha Sauparṇaṃ yaḥ çriṇoti praṇâmavân
âpadbhyaḥ sarvâbhyo mucyeta dvishadbhyaç ca pramucyate.

Erinnert man sich, dass die Suparṇa-Episode im grossen Epos einen Theil des *Âstîkaparvan* bildet[1]), so wird man es wahrscheinlich finden, dass statt *âstikyâd* zu lesen ist *Âstîkâd*, dass mithin unser Suparṇagedicht, wie es überhaupt der Vorläufer der betreffenden Erzählung im Mahâbhârata ist, auch so wie dieses ein Capitel in einem Âstîka, also in einer Darstellung von Janamejaya's Schlangen-

1) Der Erzähler sagt (Mahâbh. I, 1072 ed. Calc.): âyushmann idam âkhyânam Âstîkaṃ kathayâmi te yathâ çrutam kathayataḥ sakâçâd vai pitur mayâ. Die auf diese Ankündigung folgende Erzählung aber fängt sogleich mit der Geschichte von Kadrû und Vinatâ an.

opfer gebildet hat. Freilich hiesse es die Beweiskraft jenes Verses, der schwerlich dem ursprünglichen Bestande des Suparṇa-Liedes zugehört, überschätzen, wollte man diese Vermuthung dahin ausdehnen, dass von Anfang an das Gedicht dazu bestimmt gewesen ist, in dieser Weise als Episode in einem Âstika zu figuriren. Mir scheint dies vielmehr aus mehr als einem Grunde schwer annehmbar. Die Eingangsabschnitte des Gedichtes (1: 5, 1—2) würden gewiss anders lauten, wenn ihr Verfasser nicht in dem Sauparṇa ein selbständiges Epos gesehen hätte. Sodann erwähnt bereits das Aitareya (3, 25) ein Sauparṇa als einen den âkhyânavidas bekannten Text: und doch wird schwerlich Jemand für die Abfassungszeit des Aitareya die Existenz eines Epos vom Schlangenopfer des Janamejaya behaupten wollen. Entscheidend aber scheint mir zu sein, dass eben derjenige Punkt der Suparṇa-Geschichte, auf welchem allein die Verbindung derselben mit der Erzählung vom Schlangenopfer beruht, sowohl unsrem kleinen Epos wie der Version der Brâhmaṇa-Texte völlig fremd ist. Nach dem Mahâbhârata gewinnt Kadrû die Wette durch Trug; sie befiehlt ihren Kindern, den Schlangen, sich an den Schweif des weissen Rosses zu heften, damit derselbe schwarz erscheine, und sie verhängt über sie als Strafe des Ungehorsams den Untergang beim sarpasattra des Janamejaya. Im Suparṇâkhyâna finden wir weder eine Hindeutung darauf, dass der Sieg des Kadrû ein trügerisch errungener ist, noch begegnen wir dem Fluch: dass aber dies Alles trotzdem wirklich zur Geschichte gehört und sich nur uns in den nicht niedergeschriebenen Prosabestandtheilen spurlos entzogen haben sollte, wird um so viel weniger für wahrscheinlich gelten können, als eben jene selben Momente, wie bereits erwähnt, auch den Brâhmaṇa-Texten nicht bekannt sind. So stellen sich, scheint mir, für die Entwickelung unsrer Erzählung zwei Hauptphasen heraus. Zuerst existirte dieselbe als selbstständiges, in sich abgeschlossenes Âkhyâna. Dann verfiel man darauf, bei der Darstellung von Janamejaya's Schlangenopfer an dieselbe anzuknüpfen, um für die Heimsuchung, welche damals das Schlangengeschlecht traf, eine Motivirung zu finden. Die ebenso hervortretende wie unliebsame Rolle, welche die Schlangen im Suparṇa-Liede spielen, erklärt zur Genüge, wie die Benutzung gerade dieses Liedes für den bezeichneten Zweck sich empfehlen konnte. Doch bedurfte es dazu einer theilweisen Umformung der Erzählung: der Betrug, den Kadrû an ihrer Gegnerin geübt hat, und ihr Fluch gegen die Schlangen wurden jetzt erfunden[1]. Während, wie wir zu zeigen versuchten,

---

1) Täusche ich mich nicht, so verräth sich eine Spur davon, dass hier eine spätere Hinzufügung zu dem alten Bestande des Mythus vorliegt, noch in der Darstellung des Mahâbhârata selbst, auch wenn man diese für sich allein liest ohne sie gegen die älteren Texte zu halten. An einem bestimmten Punkte nämlich fand sich ein Widerspruch zwischen dem gegebenen Inhalt des Suparṇa-Mythus und dem Zweck, welcher mit demselben für die Motivirung des

das Suparṇa-Gedicht selbst die ältere Behandlungsweise des Stoffes repräsentirt, setzt der Vers 31, 6 bereits jene Umformung und den Anschluss der Erzählung an eine Darstellung des Schlangenopfers voraus — an eine Darstellung des Schlangenopfers, die allem Anschein nach durchweg in derselben prosaisch-poetischen Form abgefasst war, welche dem als Episode in sie eingefügten Sauparṇa eigen ist[1]).

Wir sind in der Lage, diese Vermuthungen noch von einer andern Seite her zu unterstützen: es hat sich nämlich ein Erzählungsstück erhalten, welches nach seinem Inhalt wie nach seiner prosaisch-poetischen Form sich als ein Fragment eben jenes von uns angenommenen, oder allermindestens eines jenem zum Verwechseln ähnlich sehenden Âstika erweist. Ich meine das sog. *Paushyâkhyâna*, welches im Mahâbhârata die Erzählung vom Schlangenopfer einleitet (I, 661 fgg. ed. Calc.). Dasselbe hebt sich von den umgebenden Partien auf das schärfste ab; es trägt den unverkennbaren Character höherer Alterthümlichkeit. Im Ganzen ist die Erzählung prosaisch: in den kurzen, einfach gebauten Sätzen, in der gänzlich schmucklosen Diction prägt sich der Character einer Zeit aus, in welcher die literarischen Eigenthümlichkeiten der Brâhmaṇa-Periode, die Weise des Erzählens, wie sie an der Geschichte von Çunaḥçepa beobachtet werden kann, noch nicht aufgehört haben fortzuwirken[2]). Dazwischen finden wir an gehobeneren Stellen Verse: Upamanyu preist die Açvin, Utaṅka die Schlangen in Versen — offenbar ein stehendes, in der älteren Âkhyâna-Literatur mit besondrer Vorliebe benutztes Motiv: der in Noth oder Verlegenheit gerathene Held trägt ein Preislied auf eine Gottheit vor, welche

---

Schlangenopfers erreicht werden sollte. Kadrû gewinnt ihre Wette: also müssen die Schlangen ihrem Befehl gehorcht haben. Die Schlangen kommen durch Kadrû's Fluch beim Opfer des Janamejaya um: also dürfen sie ihrem Befehl nicht gehorcht haben. Dass sich hier für einen geschickten Erzähler recht wohl ein Ausweg finden liess, stelle ich natürlich nicht in Abrede; im Mahâbhârata aber (l. c. 1195. 1223 fg.) ist ein solcher nicht gefunden worden, sondern man merkt der Darstellung deutlich die nicht völlig überwundene Verlegenheit an.

1) Es mag hier daran erinnert werden, dass von dem bei Janamejaya's Opfer geredeten Âstikavacana auch bereits ein Khila-Hymnus des Rigveda (2, 5 bei Aufrecht) weiss.

2) Die ersten Worte der Erzählung werden genügen, ihren Character deutlicher zu veranschaulichen als es durch eine Beschreibung allein erreicht werden könnte: Janamejayaḥ Pârikshitaḥ saha bhrâtṛbhiḥ Kurukshetre dîrghasattram upâste. tasya bhrâtaras trayaḥ Çrutaseno Ugraseno Bhîmasena iti. teshu tat sattram upâsîneshv âgachat Sârameyaḥ. sa Janamejayasya bhrâtṛbhir abhihato rorûyamâṇo mâtuḥ samîpam upâgachat. taṃ mâtâ rorûyamâṇam uvâca: kiṃ rodishi kenâsy abhihata iti. sa evam ukto mâtaram pratyuvâca: Janamejayasya bhrâtṛbhir abhihato 'smîti. — Liest sich dies nicht, gegen die sonst im Mahâbhârata herrschende Redeweise gehalten, als wenn man mitten in irgend welchen modernen Erzählungen einem Stück aus Herodot begegnete?

ihm dann zu Hülfe kommt[1]). Und zwar preist Upamanyu die Açvin in Trishṭubh-Strophen, die entschieden der Ausbildung des buddhistisch-epischen Trishṭubh-Typus voranliegen; das häufige Erscheinen der Kürze in der fünften, der Länge in der siebenten Sylbe, die gelegentlich begegnende überzählige Sylbe vor der Cäsur, für welche wir oben (S. 75) aus der Kaṭha Upanishad und dem Suparṇa eine Reihe von Beispielen beigebracht haben, sind Erscheinungen, die trefflich mit den sonstigen Eigenthümlichkeiten des in Rede stehenden Âkhyâna harmoniren[2]).

Was den Inhalt desselben anlangt, so liegt ohne Zweifel das Band, welches die verschiedenen dort aneinander gereihten Erzählungen zusammenschliesst, in dem übereinstimmenden Ausgang einer jeden derselben: die Brahmanen, deren Erlebnisse uns berichtet werden, gelangen schliesslich einer nach dem andern an den Hof des Janamejaya. Offenbar sollte also die Darstellung einer an diesem Hof spielenden Begebenheit vorbereitet werden, in welche jene Brahmanen verflochten waren. Was kann das anders gewesen sein, als das Schlangenopfer, mit dem ja auch der Redactor des Mahâbhârata jenes Fragment thatsächlich in Verbindung gesetzt hat? Somaçravas, welchen König Janamejaya zum Purohita wählte, ist der Sohn einer Schlange; was ein Brahmane von ihm fordert, das muss er gewähren. Wir erkennen unschwer, dass hier ein Eingreifen dieses Purohita zu Gunsten der Schlangen, etwa in Folge einer Forderung, die Âstika an ihn richtet, vorbereitet wird. Der Brahmane Utaṅka, der Held der längsten unter den in Rede stehenden Erzählungen, hat einen harten Strauss mit Takshaka, dem Schlangenkönig, zu bestehen, und erzürnt gegen ihn treibt er den Janamejaya an, das sarpasattra zu halten. So erweist sich das in Rede stehende Âkhyâna als hineingehörend in eine alterthümliche Darstellung des Schlangenopfers; dass dieselbe ihrem Inhalt nach in wesentlichen Zügen von der späteren, im Mahâbhârata gegebenen verschieden gewesen ist, kann nach den uns vorliegenden Resten nicht bezweifelt werden. —

Die Entwicklung der von uns besprochenen prosaisch-poetischen Form des Âkhyâna in ihren späteren Stadien zu verfolgen, liegt

---

1) Ich erinnere an die Preislieder, mit denen sich Çunaḥçepa befreit (Ait. 7, 16: so 'gnim tushṭâva — sa viçvân devân tushṭâva etc.; dies ist das stehende Verbum in diesem Zusammenhang), an das Gebet der Kadrû an Parjanya, als den Schlangen der Tod durch die Sonnengluth droht (Suparṇ. 9), an den Preis Indra's, durch welchen der Garuḍa von diesem eine Wunschgabe erlangt (Sup. 30, 2). Hierher gehört es auch, wenn wir in dem Itihâsa von Viçvâmitra's Purohitaschaft beim Sudâs (Nir. 2, 24) finden: sa Viçvâmitro nadîs tushṭâva gâdhâ bhavateti etc.

2) Man beachte insonderheit noch die metrischen Eigenthümlichkeiten des Spruches v. 786. — Die Çlokas des Utaṅka sind modern, wie wir ja auch sonst Grund zu der Annahme gefunden haben, dass der feste Typus des Çloka sich früher entwickelt hat als derjenige der Trishṭubh. — Gegen Ende des Abschnittes scheinen übrigens die Indicien moderner Herkunft zuzunehmen.

ausser unsrer Absicht; es würde dies auf Untersuchungen — insonderheit über die indische Thierfabel — führen, welche von den hier unternommenen durchaus abzutrennen sind. Wir schliessen mit dem Wunsche, dass es uns gelungen sein möge, wenn auch nur in Aeusserlichkeiten und an Punkten, die von den grossen Hauptwegen der indischen geistigen Entwicklung abliegen, etwas von festen Formen und von einem consequent sich vollziehenden Werden aufzuweisen. Von den Brâhmaṇas und den älteren Upanishaden zur altbuddhistischen Literatur, von der altbuddhistischen Literatur zum grossen Epos führt der Gang, dem die indische Alterthumsforschung nachzugehen hat, und schon glauben wir auf diesem Wege selbst wie zu seinen Seiten zwischen dem Schutt wirrer Traditionsmassen an mehr als einer Stelle einen Fleck des alten historischen Bodens auftauchen zu sehen, dem unser Suchen gilt.

Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften.

Von

G. Bühler.

Schon geraume Zeit bevor Senart seine neue Bearbeitung der Aśoka-Inschriften begann, hatte ich angefangen in Indien Materialien zu einer grösseren Arbeit über denselben Gegenstand zu sammeln. Durch die Güte des Dr. J. Burgess und des Gen. A. Cunningham kam ich schon 1876 in den Besitz einer Anzahl von Photographieen und Abklatschen (paper-rubbings) mehrerer Versionen der Felsenedicte und einiger Bruchstücke der Säulenedicte. Bei der Prüfung derselben sah ich aber, dass für manche Theile dieser Documente eine Untersuchung der Originale an Ort und Stelle höchst wünschenswerth sein würde. Ich beschloss deshalb mit meiner Bearbeitung derselben so lange zu warten, bis ich wenigstens einige der wichtigsten Orte, wie Dhauli, Khâlsî und Shâhbâzgarh, besuchen könnte. Die Hoffnung meine Reisepläne bald zu verwirklichen ist inzwischen durch meine Uebersiedelung nach Europa zunichte geworden, und dieselben sind, wenn auch nicht aufgegeben, doch auf unbestimmte Zeit verschoben. Unter diesen Umständen halte ich es für gerathen, von denjenigen Stücken, für welche meine Materialien mir zulänglich scheinen, theils auf rein mechanischem Wege hergestellte Facsimiles, theils neue Transcriptionen und, soweit dies nach den vortrefflichen Arbeiten von Kern und Senart noch nöthig scheint, neue Uebersetzungen zu geben.

So grosse Fortschritte in der Entzifferung und Erklärung dieser merkwürdigsten unter allen Indischen Inschriften durch die Arbeiten Burgess's, Cunningham's, Kern's und Senart's seit den letzten zehn Jahren gemacht sind, so bleibt, wie auch der letztere Forscher in seinem ausgezeichneten Werke anerkennt, noch recht viel zu thun übrig. Um Beispiels halber nur die Felsenedicte anzuführen, so giebt es keine einzige Version ausser der von Girnâr, deren Text nicht sehr zahlreicher Berichtigungen bedürfte. Mit der von Shâhbâzgarh (Kapurdigiri) ist bis jetzt eigentlich nichts zu machen. In der Khâlsî Version, welche wegen des, wie der Abklatsch zeigt, schlech-

ten Zustandes des Felsens sehr schwer wiederzugeben und zu lesen ist, hat man eine grosse Anzahl oft recht wichtiger Worte unrichtig gelesen. Mit den Dhauli und Jaugaḍa Edicten steht es besser: aber trotzdem sind noch manche Vocalzeichen und Anusvāras, sowie andere Kleinigkeiten zu berichtigen. Was die Erklärung der Aśoka-Inschriften betrifft, so bietet auch diese noch manche Probleme, von denen sich aber wenigstens ein Theil durch eine genauere Beachtung der wirklichen Indischen Verhältnisse lösen lässt. Es scheint mir, dass an einigen Stellen die bisherigen Uebersetzungen und Erklärungen zu allgemein gehalten sind, während an andern, vieldeutigen Worten mit Unrecht eine speciell Buddhistische Bedeutung beigelegt worden ist. Verwerthet man aber dasjenige, was uns in Bezug auf die socialen, religiösen und politischen Institutionen des alten Indien entweder direct überliefert wird, oder durch die Beobachtung der modernen Zustände erschlossen werden kann, so erhält man für manche von jenen Stellen einen viel concreteren Sinn, der, höchst wahrscheinlich, der richtige ist.

Der Plan, welchen ich in diesen Beiträgen befolgen werde, ist folgender. Bei denjenigen Inschriften, von denen durchaus verlässliche Photographien allgemein zugänglich sind, werde ich nur meine abweichenden Lesungen im Anschluss an Senart's Arbeiten im *Journal Asiatique* aufführen. Bei andern gebe ich eine doppelte Transcription in lateinischer und Devanāgarī Schrift, wobei in der ersteren die undeutlichen oder verlorenen Buchstaben durch verschiedene Arten von Klammern angedeutet werden. Hierzu füge ich in besonders wichtigen Fällen noch erläuternde Noten. Eine eigene Uebersetzung werde ich nur dann geben, wenn ich glaube etwas Neues und einigermassen Sicheres bieten zu können. Epigraphische und historische Bemerkungen werden den Schluss bilden. Zu den Inschriften des Aśoka rechne ich alle in Cunningham's Corpus Inscriptionum Indicarum vol. I, diesem Könige zugeschriebenen Documente, einschliesslich der drei Edicte von Sahasrām, Rūpnāth und Bairāṭ. Oldenberg's in dieser Zeitschrift gemachter Versuch, die letzteren dem grossen Maurya abzusprechen hat meine früher ausgesprochene Ansicht nicht geändert.

I. Die vierzehn Edicte von Girnār, Khālsi und Jaugaḍa.

Materialien: 1) Dr. Burgess' Autotypieen der Girnār Version (Archaeological Reports of Western India II, p. 98 seqq.; Indian Antiquary V, 257 seqq.; 2) Mr. Minchin's Photographie der Jaugaḍa Version, in einen für mich gemachten gemachten Separatabdrucke und in den *Ancient Pali and Sanskrit Inscriptions* von Burgess and Fleet, von denen die Bombay Regierung mir eine Copie überlassen hat; eine von Sir W. Elliot's Copisten Raghappa angefertigte Abschrift; 3) Abklatsch (rubbing) der Khālsi Version, von General A. Cunningham, C. S. I., C. I. E., mir übersendet.

I. Erstes Edict.

A. Die Girnâr Version.

Bezüglich der Lesung der von Senart zuerst besprochenen Ligaturen, *rt*, *sp*, *rb*, *rv*, *rs* u. s. w., sowie *pt* und *vy* stimme ich mit Paṇḍit Bhagvânlâl (Indian Antiquary X, 105) und Pischel (Göttinger Gelehrte Anzeigen 1881, 1317—18) überein. Belege dafür, dass auch in späterer und später Zeit die Inder aus Bequemlichkeit und angeborener Ungenauigkeit die Elemente der Ligaturen umstellten, liefern mehrere Inschriften, z. B. Nâsik nro. 24 (Archaeological Reports of W. I. IV, 116) und manche moderne MSS. Ausser den von Senart, *Inscriptions* etc. p. 325 des Separatabdruckes gemachten Correcturen verzeichne ich noch: Z. 2 *idha nā kiṃci* für *idha na kiṃci*; Z. 6 *mahânasamhi* für *mahânase jamû*. Eine Vergleichung des Originals im Winter 1879—80 hat mich überzeugt, dass diese Lesart, welche auch Bhagvânlâl giebt, die richtige ist. Ich conjicirte früher *mahânase mamâ*. Z. 10 *dhammalipî* (so auch Pischel) für *dhammalipi*. Zu *ârabhare* (Z. 9) ist zu bemerken, dass die Form für *ârabbhare* steht und die Verdoppelung wie in *muccimsu* u. s. w. (Kuhn Paligrammatik p. 93, 117) durch die Assimilation des Passivzeichens *ya* zu erklären ist. Wegen der Endung sind die vedischen Formen *śere*, *duhre* u. s. w. zu vergleichen.

B. Die Jaugaḍa Version.

Umschrift.

1. इयं धंमलिपि खपिंगलसि पवतसि देवानं पियेन लाजिना लिखापिता [।] हिद नो किछि जीवं आलभितु पजोहितविये
2. नापि च समाजे कटविये [।] बहुकं हि दोसं समाजस दखति देवानं पिये पियदसी लाजा [।] अथि पि चु एकतिया समाजा साधुमता देवानं पियस
3. पियदसिने लाजिने [।] पुलुवं महानससि देवानं पियस पियदसिने लाजिने अनुदिवसं बहूनि पानसतसहसानि आलभियिसु सूपठाये [।]
4. से अज अदा इयं धंमलिपी लिखिता तिंनि येव पानानि आलभियंति दुवे मजूला एके मिगे [।] से पि चु मिगे नो धुवं [।] एतानि पि चू तिंनि पानानि
5. पछा नो आलभियिसंति [॥]

1. Iyaṃ dhaṃmalipi Khapigalasi pavatasi devânaṃ piyena Piyadasinâ lâjinâ likhâpitâ[.] Hida no kichi jivaṃ âlabhi(t)u pajohitaviye[.]

2. nâpi ca samâje kaṭaviye[.] Bahukaṃ hi dosaṃ samâjasa dakhati devânaṃ piye Piyadasi lâjâ[.] Athi pi cu ekatiyâ samâ(j)â sâdhumatâ devânaṃ piyasa

3. Piyadasine lâjine[.] Pul(u)vaṃ mahân(apa)si devânaṃ piyasa Piyadasine lâjine anudivasaṃ bah(û)ni pânasatahasâni (â)labh(i)yisu (sû)paṭhâye[.]

4. Se aja adâ iyaṃ dhaṃmalipi likhitâ tiṃni yeva pânâni âlabhiyaṃti[.] duve majûlâ[.] eke mige[.] Se pi cu mige no dhuvaṃ[.] Etâni pi cû tiṃni pânâni

5. pachâ no âlabhiyisaṃti.

Anmerkung.

Z. 1. In *âlabhitu* ist der linksseitige Strich des *t* verwischt, das *u* aber ganz deutlich. Z. 2. Der rechtsseitige Strich des zweiten *sa* in *samâjasa* ist ungewöhnlich lang, und es ist möglich, dass der Steinmetz *si* geben wollte. Z. 3. Das zweite *u* in *puluvam* ist etwas undeutlich, aber mit einer Lupe sichtbar. Für *mahânapasi* ist natürlich *mahânasasi* zu schreiben. Die Photographie zeigt deutlich, dass die rechte Seite des dritten und die linke des vierten akshara beschädigt ist. Das erste *i* in *âlabhiyisu* ist halb verwischt. Das erste Zeichen von *sûpathâye* ist undeutlich. Sir W. Elliot's Abschrift zeigt  mit der Correctur  für den Vocal. Dieselbe Abschrift bestätigt die Lesung *puluvam*. Für *âlabhitu* giebt sie *âlabhita*, für *pajohitaviye*, *pajchitaviye* und für *etâni pi chû*, *etâni pi chu*.

C. Die Khâlsi Version.

Umschrift.

1. [I](ya)[ṃ] dhaṃmali(pi) devâna(ṃ) piyenâ piya(da)sin[â] (l)[e]-(kh)[it]â[.] [H]i(d)â (nâ) ki(ch)i jive â(la)bhi[t]u pa(jo)hitaviy(e)

2. n(o) pi c(â) samâ(je) kaṭaviye[.] Ba[hu]k[â] hi dosâ sam(âja)si devâna(ṃ) piye (piya)dasi lâ(jâ) dakhati[.] (Athi) pi câ (e)katiyâ sa[m]âjâ (s)âdh[u]matâ devânaṃ piya(sâ) (p)iyadasis[â] lâ(jine)[.]

3. Pule mahânasasi devâna(ṃ) (piyasâ) piyadasisâ lâ(jine) (a)nu[di]-vasa[ṃ] [ba]huni pâ[nasaha]sâni âlabhiyisu supa[hây[e]][.] Se i(d)âni ya[dâ] [i]yaṃ dhaṃmalipi lekhitâ [tadâ ti]ni yev[â] pânâni â(la)bhi[yaṃti]

4. duv[e] ma(julâ) ek[e] mige[.] Se pi ye mige no dhuve[.] E(t)â-(n)i pi(ch)e tini pânâ(n)i no] âlabhi[y]i(saṃt)i[.]

1. इयं धंमलिपि देवानं पियेना पियदसिना लेखिता [।] हिदा ना किछि जिवे आलभितु पजोहितविये
2. नो पि चा समाजे कटविये [।] बहुका हि दोसा समाजसि देवानं पिये पियदसी लाजा दखति [।] अथि पि चा एकतिया समाजा साधुमता देवानं पियसा पियदसिसा लाजिने [।]
3. पुले महानससि देवानं पियसा पियदसिसा लाजिने अनुदिवसं बहूनि पानसहसानि आलभियिसु सुपठाये [।] से इदानि यदा इयं धंमलिपि लेखिता तदा तिनि येवा पानानि आलभियंति [।]
4. दुवे मजुला एके मिगे [।] से पि ये मिगे नो धुवे [।] एतानि पिछे तिनि पानानि नो आलभियिसंति ॥

Anmerkung.

Der Theil des Felsens, auf welchem sich das erste Edict befindet, muss in einem sehr schlechten Zustande sein. Eine grosse Anzahl von Zeichen sind, wie der Abklatsch zeigt, durch das Abbröckeln von kleineren oder grösseren Stücken oder durch Risse und Löcher theils undeutlich theils unlesbar geworden. Die Umschrift mit lateinischen Buchstaben soll diesen Zustand so genau wie möglich veranschaulichen, indem die undeutlich gewordenen aber noch erkennbaren Zeichen in runde Klammern (), die unlesbaren dagegen in eckige Klammern [ ] gesetzt sind. Folgende Punkte verdienen eine besondere Erwähnung: a) Z. 1 *pajohitaviye* ist nicht sicher und Bhagvānlāl's Lesung *pajuhitaviye* immerhin möglich, da sich sowohl vor und hinter als auch unter dem ganz verwischten *ja* Striche finden; b) Z. 2 die Lesung *dakhati* scheint vollkommen sicher. c) Z. 3. Es ist möglich mit Cunningham *yevi* zu lesen, aber *yevā* scheint mir wahrscheinlicher als die erstere Lesung und als Bhagvānlāl's *yeva*. d) Z. 4. Das *ch* in *piche* ist keineswegs sicher, während das *e* recht deutlich ist. Falls *piche* richtig ist, so muss es wie das Hindi पीछे für पश्चात् stehen.

D. Uebersetzung der Jaugaḍa Version.

Der göttergeliebte König *Priyadarśin* hat dieses (folgende) Religionsedict [1]) auf dem Berge *Khapiṅgala* [2]) einhauen lassen: „Hier [3]) (in meinem Reiche) darf kein Thier geschlachtet und geopfert werden [4]) und keine Festversammlung [5]) gehalten werden. Denn der göttergeliebte König *Priyadarśin* sieht viel Uebles in den Festversammlungen. Es giebt aber auch einige (Arten von)

Festversammlungen (die) von dem göttergeliebten Könige *Priyadarśin* für gut gehalten (werden)".

„Früher[6]) wurden in der Küche des göttergeliebten Königs *Priyadarśin* täglich viele Hunderttausende von Thieren geschlachtet um Brühe[7]) (zu bereiten). Jetzt da dieses Religionsedict geschrieben ist, werden (täglich) nur drei Thiere geschlachtet (nämlich) zwei Pfauen und eine Antilope; auch ist die Antilope nicht (für alle Tage) bestimmt. In Zukunft aber werden auch diese drei Thiere nicht (mehr) geschlachtet werden".

Anmerkungen.

1. *Dhammalipi* i. e. *dharmalipiḥ* ist seiner Natur nach ein vieldeutiges Wort, wird aber, da *Priyadarśin* seine Unterthanen zu bessern und zu belehren trachtete, am besten im Sinne von *dharmavishayakā lipiḥ* genommen. Die schon oft gebrauchte Uebersetzung durch „Religionsedict" empfiehlt sich, weil das Wort dem Deutschen aus seiner Geschichte bekannt ist. Man muss aber nicht vergessen, dass, *dhamma*, wie der Inhalt der Befehle *Priyadarśin*'s zeigt, seine weiteste Bedeutung hat, und, um die Definition der Brahmanischen Scholastik zu gebrauchen, alle Handlungen einschliesst, „welche die *apûrva* und *adṛishṭa* genannte Eigenschaft der Seele erzeugen, deren Resultat die Freuden des Himmels und die endgiltige Erlösung sind". Wünscht man eine genauere Uebersetzung für *dhaṃmalipi*, so kann man „Erlass in Sachen der Religion und Moral" wählen.

2) *Khapiṃgala* i. e. *Khapingala* „der braun in die Luft (emporragt)".

3) *Hida* i. e. *iha*, würde genau genommen bedeuten „hier auf diesem Berge". Obschon es nicht ungewöhnlich war, dass die *ahiṃsâ* für bestimmte heilige Berge proclamirt wurde und das Verbot zu tödten noch für einzelne Berge z. B. Satruṃjaya bei Pâliṭânâ, gilt, so wird es doch gerathener sein, da die Phrase sich in den verschiedenen Copieen der Edicte wiederholt, „hier" durch „in diesem meinem Reiche" zu erklären.

4. Wegen des Vocals *o* in *pajohitavye*, siehe Kuhn loc. cit. p. 27. Die Bildung ist richtig von Pischel (Gött. Gel. Anz. l. c.) erklärt. Das Verbot Thiere zu Opferzwecken zu schlachten ist natürlich ein directer Schlag gegen den Brahmanismus und den Saivismus. Die erstere Religionsform verbietet zwar stets das *vṛithâmâṃsam*, das Tödten von Thieren blos um Fleisch zum Genuss zu erlangen, erklärt aber das Schlachten zu rituellen Zwecken für „Nicht-Tödten", (tasmâd yajñe vadho' vadhaḥ, Vasishṭha Dharmas. IV, 7, Vishṇu LI, 61, 63, 71). Die von Aśoka gepredigte Lehre ist natürlich die den Jainas, Buddhisten und allen andern aus dem brahmanischen Ascetenthume hervorgegangenen Secten gemeinsame Ahiṃsâ-Doctrin.

5. Auch in den neuesten Uebersetzungen ist das Verbot *samâjas* zu halten, wie mir scheint, missverstanden. Das Wort *samâja* bedeutet, seiner Ableitung gemäss, ursprünglich „Versammlung“ und wird in diesem Sinne nicht selten gebraucht. Weiterhin hat es an manchen Stellen die Bedeutung von „Versammlung an hohen Festen der Götter“, die auch hier die allein passende ist. Eine Stelle, welche diese Bedeutung besonders klar stellt, findet sich in der Nâsik Inschrift nro. 14 (Archaeol. Rep. W. I. IV, p. 108, wo das Compositum *chaṇaghanusavasamâjakârakasa* vorkommt und eine der vielen Tugenden des *Andhra* Königs *Gotamiputa Sâtakaṇṇi* I. verherrlicht. Das Compositum ist im Sanskrit durch *kshaṇeshu | devatârâdhanayogyeshu kâlaviśesheshu ghanân bahûn | utsavân samâjâṃś ca kârayatîti kshaṇaghanetyâdi tasya* || aufzulösen und im Deutschen durch „welcher an hohen Feiertagen viele Festlichkeiten und Festversammlungen veranstalten lässt“ zu übersetzen. Das an dieser Stelle gebrauchte *utsava* „Festlichkeit, Fest, Festjubel“ hat sich in der Form *uchav*, *ochav* u. s. w. und mit derselben Bedeutung in den modernen Dialecten erhalten. *Samâja* dagegen ist verloren gegangen. Doch wird es jedem mit Indien bekannten Forscher unzweifelhaft sein, dass in der obigen und ähnlichen Stellen, *samâja* dasselbe bezeichnet, was man jetzt in den Volkssprachen *melâ* oder *melâo* (in schlechtem Sanskrit *melâpaka*) nennt und was der Anglo-Indier mit „fairs“ bezeichnet. Diese *melâs* oder *fairs* sind Festversammlungen, welche mit Märkten, Schaustellungen und anderen Volksbelustigungen verbunden sind und an den grossen Feiertagen, den *Kshaṇas*, zu Ehren der verschiedenen Götter gehalten werden. Dieselben entsprechen den Deutschen Kirchweihen, den Französischen Fêtes oder Pardons, den Italienischen Carosime u. s. w. Es geht dabei in Indien, wie in Europa, bunt genug her, und das weltliche Element überwiegt das religiöse meistens. Sehr häufig werden die *melâs* auch zu unmoralischen Zwecken benutzt. Dass die alten *samâjas* auch bei den strengeren Brahmanen in keinem guten Geruche standen, beweisen mehrere Aussprüche der alten Lehrer in den Dharmasûtras. So heisst es bei Âpastamba, in dem Abschnitte über das Verhalten des Studenten des Veda, I, 3, 12, *sabhâḥ samâjâṃś câgantâ*, „Er soll die sabhâ und samâja (genannten Versammlungen) nicht besuchen“; und bei demselben I, 32, 19, im Abschnitte vom Schriftgelehrten (Snâtaka) *sabhâḥ samâjâṃś ca* [*na seveteti pûrvasûtrâd abhyâhâraḥ*], bei Vasishṭha XII, 40, *sabhâsamâjâṃś câvarjayeta*, d. h. „Er soll die sabhâ und samâja (genannten) Versammlungen nicht frequentiren“ und „Er soll auch die .... verschmähen“. An der ersten Stelle erklärt der Commentator Haradatta das Wort *samâjaḥ* durch *utsavâdishu samavâyaḥ* „Versammlung an hohen Feiertagen und bei ähnlichen Gelegenheiten“. Man könnte nun annehmen, dass der strenge Moralist *Aśoka* die *samâjas* aus demselben Grunde verabscheute und sie verbot um der Unmoralität zu

steuern. Doch ist es wahrscheinlich, dass er noch einen andern Zweck mit seinem Verbote verfolgte. Da die *samâjas* zu Ehren der brahmanischen Götter gehalten wurden und da es sein Streben war, wie die *Sahasrâm* und *Rûpnâth* Edicte aussagen, die Devas „falsch zu machen“, so wird man nicht irren, wenn man annimmt, dass er mit seinem Verbote dem brahmanischen Cultus einen Stoss in's Herz versetzen wollte. Bei dieser Auffassung erklären sich noch zwei andere Punkte. Erstlich wird es nun verständlich, weshalb das Verbot *melâs* zu halten neben das der Thieropfer gestellt wird. Beide zusammen vernichten den ganzen öffentlichen Cultus der Devas. Zweitens wird die Bemerkung, dass es „auch einige Arten von Festversammlungen giebt, welche der göttergeliebte König für gut hält“, in das rechte Licht gestellt. Diese erlaubten *melâs* sind die der Buddhisten, der Jainas und anderer Sectirer bei den Stûpas und in den Klöstern, wo die Mönche das Gesetz predigten. Die letzte Clausel beschränkt somit das Verbot in ganz folgerichtiger Weise.

6. Der letzte Theil der Inschrift, welcher von den Küchenangelegenheiten des „göttergeliebten“ Königs handelt, muss für sich genommen werden. Derselbe ist ein Nachtrag, welcher mit dem Verbote der Thieropfer entfernt zusammenhängt. Es fällt dem Könige zu guter letzt ein, dass ein unehrerbietiger Brahmanist sich leicht gegen ihn wenden und ihm sagen könnte: „Schön, dass Du die *ahiṃsâ* proclamirst und uns zu opfern verbietest. Wie reimt es sich aber damit, dass Du täglich für Deine Tafel und Deinen Hof Tausende von Thieren umbringen lässest?“ Um diesem Einwande zu begegnen, lässt sich *Aśoka* herab, erstlich zu bemerken, dass der Gebrauch des Fleisches schon zu der Zeit der Proclamation sehr eingeschränkt ist, und zweitens zu versprechen, dass er in Zukunft dem Fleischgenusse ganz entsagen will. Es musste ihm natürlich schwer fallen der Lieblingsspeise der Kshatriyas auf einmal zu entsagen. Dadurch ist das naive Geständniss veranlasst, dass er zunächst seinen Hofstaat auf vegetabilische Kost gesetzt und sich selber noch eine kleine Galgenfrist gegönnt hat. Interessant ist die Thatsache, dass *Aśoka* Pfauenfleisch ass. Der Vogel gilt seit langer Zeit in Indien als hochheilig. In den Speiseverboten der Dharmasûtras wird er freilich nicht immer ausgenommen. Unter dem *migr* hat man entweder den *blackbuck, oryx cervicapra,* oder die eigentliche Gazelle zu verstehen. Beide kommen häufig vor und werden von den Kshatriyas gern gegessen.

7. Das Wort *sûpa*, welches ich mit Böhtlingk durch „Brühe“ wiedergebe, hat kein Aequivalent im Deutschen. Es dient zur Bezeichnung der Praeparate aus Fleisch oder vegetabilischen Substanzen (Gemüsen, Ḍâl u. s. w.), welche als Zukost zum Reis gegessen werden. Der Anglo-Indier bezeichnet diese Gerichte mit dem Namen *curry*. Hier ist natürlich ein sogenanntes *meat-curry* gemeint, welches aus geschmorten, mit eingelassener Butter *(ghi)*,

geschabtem Cocusnusskerne und starken Gewürzen *(gharm* und *tâjâ masâlâ)* angemachten Fleischstückchen besteht. Am nächsten kommt dieser Art *sûpa* der oder das Ungarische Gulyás. Das *meat-curry* ist bei den Fleischessenden Classen der Inder, besonders bei den Râjpûten, noch heute ebenso beliebt wie vor zweitausend Jahren.

2. Zweites Edict.

A. Die Girnâr Version.

Z. 3. Ich lese *Aṃtiyokasâ.* Die Photographie erlaubt nicht *sâmîpaṃ* zu lesen, da ein Horizontalstrich unten links an dem Verticalstriche ganz deutlich ist. Ich glaube dass *sâmînaṃ* die Lesart des Steines und nur ein Schreibfehler für *sâmaṃtâ* ist.

Z. 4. Lies *cikicâ* für *cikica.* Das *â* ist auf der Photographie, wenn auch nur schwach, sichtbar.

Z. 8. Die Photographie hat *khânâpâtâ*, was natürlich entweder ein Fehler oder eine Verstümmlung ist.

B. Die Jaugaḍa Version.

6. Savata vijitasi devânaṃ piyasa piyadasine (lâ)jine e vâpi aṃtâ athâ coḍâ paṃḍiyâ satiyapu . . . . aṃtiyoke nâ(ma)
7. yonalâjâ (e) vâpi tasa aṃtiyokasa sâmaṃtâ lâjâno savata devânaṃ piyena piyadasinâ lâji . . . . (ci)kisâ ca
8. pasuci(k)isâ ca[.] Osadhâni âni munisopagâni pas(u)opagâni ca atata nathi sava(ta) . . . . ca atata nathi
9. savatu hâlâpetâ ca lopâpitâ ca[.] magesu udupânâni khânapitâni lukhâni (ca) . . . .

6. सवत विजितसि देवानं पियस पियदसिने लाजिने ए वापि अंता
अथा चोडा पंडिया सतियपु . . . .
अंतियोके नाम

7. योनलाजा ए वापि तस अंतियोकस सामंता लाजानो सवत
देवानं पियेन पियदसिना लाजि . . . .
चिकिसा च

8. पसुचिकिसा च [।] ओसधानि आनि मुनिसोपगानि पसुओपगानि
च अतत नथि सवत . . . .
. . च अतत नथि

9. सवतु हालापिता च लोपापिता च [।] मगेसु उदुपानानि खाना-
पितानि लुखानि च . . . .

Anmerkung.

Die in der lateinischen Umschrift in Klammern ( ) gesetzten Buchstaben sind auf der Photographie nicht deutlich. Sir W. Elliot's Abschrift zeigt dieselben alle, ausser dem *c* in *(c)ikisâ* (Z. 7), wo nur der Verticalstrich rechts erhalten ist. Auf der Photographie ist der Ansatz des Halbkreises links deutlich sichtbar. Der untere Theil des *ki* in *pasucikisâ* (Z. 3) ist auf der Photographie verwischt. Die Photographie zeigt hinter *pa* und *sa* in *pasuopagâni* (Z. 8) Puncte die möglicher Weise *Anusvâras* gewesen sein könnten. Sir W. Elliot's Copie hat aber keinen *Anusvâra* nach *pasa* und man darf vielleicht annehmen, dass dies Zeichen blos durch ein Loch im Felsen verursacht, nicht aber vom Schreiber geschrieben ist. *Opagâni* ist von Kern und von Senart richtig als eine lautliche Veränderung von *upagâni* erklärt. Die Existenz der Form *opa* für *upa* wird auch durch das Mahârâshṭrî *o* vorausgesetzt, welches für *upa* (Hem. I. 173) beliebig eintritt. Die Lesart *savatu* (Z. 9) ist zweifelhaft, da die Photographie ausser dem *u*, unten rechts am *ta* auch links (sehr tief) einen *e*-Strich zeigt und Sir W. Elliot's Copist *savate* giebt. Beide Formen sind möglich, indem sie für Sanskrit *sarvataḥ*, dessen Affix auch locale Bedeutung hat, stehen können. Wie mir scheint, ist das *e*, nicht das *u*, durch Zufall entstanden. Das *va* von *savatu* sieht beinahe wie das *rva* der Girnâr-Version aus. Sir W. Elliot's Copist liest sec. manu *hâlâpitâ*, obschon das *pi* auf der Photographie deutlich ist.

C. Die Khâlsi Version.

4. Sav[a](ta) vijita(si) devânaṃ piyas[â] piya(d)asi[s]â lâjin[e] ye ca aṃtâ (a)thâ co(ḍ)â paṃ[ḍi]yâ sâtiyapu(t)o ke(lala)pu(t)o (taṃba)paṃni

5. aṃ(ti)yoge (nâ)m[a] yonalâjâ (ye) câ (a)ṃne tasâ [aṃ]tiyoga(sâ) sâ[ma]ṃ[tâ] lâ(jâno) (sa)vatâ devânaṃ pi[ya]sâ (piya)dasisâ lâjine duve cikisaki[châ] kaṭâ manu(sa)cikisâ câ pasucikisâ câ[.] (O)sadhân[i] ma(nus)opa[g]âni câ pasopa(g)âni câ a[ta]t(â) (nath)[i]

6. (sava)tâ [h]â(l)âpitâ câ lopâpitâ câ[.] [E]vamevâ mulâni câ phalâni (câ) [atatâ] nathi savatâ hâlâpitâ câ lopâp(it)a câ[.] Ma[ge](su) (lu)kh(âni) (l)opi(tâni) (u)d(u)pânâni ca khânâpitâni pa[ṭi]bhogiye (pasu)munisânaṃ.

4. सवत विजितसि देवानं पियसा पियदसिसा लाजिने ये च अंता
अथा चोडा पंडिया सातियपुतो केललपुतो तंबपंनि

5. अंतियोगे नाम योनलाजा ये चा अंने तसा अंतियोगसा सा-
मंता लाजानो सवता देवानं पियसा पियदसिसा लाजिने दुवे

चिकिसकिछा कटा मनुसचिकिसा चा पसुचिकिसा चा [।] ओस-
धानि मनुसोपगानि चा पसोपगानि चा अतता नथि
6. सवता हालापिता चा लोपापिता चा [।] एवमेवा मुलानि चा
फलानि चा अतता नथि सवता हालापिता चा लोपापिता
चा [।] मगेसु लुखानि लोपितानि उदुपानानि च खानापितानि
पटिभोगाये पसुमुनिसानं ॥

Anmerkung.

Auch in diesem Edicte sind viele Aksharas theils undeutlich theils unlesbar geworden. Folgende Fälle verdienen besonderer Erwähnung: a) Z. 1 das *a* von *athâ* sieht allerdings beinahe wie *ma* aus; bei genauerer Betrachtung ist jedoch leicht zu erkennen, dass rechts nicht wie beim *ma* ein in der Mitte gekerbter, sondern ein gerader Verticalstrich steht und dass der obere Strich links stark nach rechts gekrümmt ist, was bei *ma* nicht der Fall ist. Es ist desshalb sehr wahrscheinlich, dass der untere Strich links zufällig durch das Abbröckeln eines Stückchens mit dem Striche rechts verbunden ist. Ueber die wirkliche Lesart kann aber kein Zweifel sein. b) Z. 4 *kelalaputo*. Das zweite und das dritte Zeichen dieses Wortes sehen beinahe gleich aus und würden, wenn es nicht klar wäre, dass die Inschrift durch Löcher und Risse übel zugerichtet ist, von jedermann *kedhedhepu(t)o* gelesen werden. Da diese Lesart aber einfach Unsinn ist, da ferner ein durch die zufällige Verbindung des oberen Haken mit dem kleinen Horizontalstriche zu werden kann, und da der Dialect der Khâlsî-Version *lalo* für *rala* erwarten lässt, so kann man nicht wohl zweifeln, dass die ursprüngliche Schreibung die oben gegebene gewesen ist[1]. Ein *tha*, wie dies Cunningham thut, kann man aus dem ersten der beiden Zeichen nicht wohl machen, da *tha* stets vollständig rund, nie oval gemacht wird. c) Z. 5. *ye câ amne* ist vollständig sicher, da von dem *a* noch der Verticalstrich rechts und der untere Haken links sichtbar sind. Für *alamne*, wie Cunningham liest, ist kein Raum vorhanden. d) Z. 5 *cikisakichâ*. Die ersten drei Aksharas sind ganz deutlich, das vierte könnte auch *kâ* sein. Das fünfte Zeichen ist sehr verwischt, aber einem *cha* am ähnlichsten. Ich nehme kichâ für kiccâ = kṛityâni und vergleiche für die unregelmässige Aspiration *kichi*, I. 1. e) Z. 5. Es lässt sich nicht entscheiden, ob das erste *a* in *atatâ nathi* kurz oder lang ist, die Länge des dritten ist höchst wahrscheinlich. *nâthi* kann nicht auf dem Steine

1) Ganz ebenso wie diese beiden Zeichen sieht das *la* in *âlabhitu*, Kh. I, 1, und in *kalamti*, Kh. V, 13 aus.

gestanden haben. Die erste Silbe sieht wie *na'* aus, indem zwei Striche oder Risse links vom *na* sichtbar sind. Das *tha* ist durch einen Riss quer durch die Mitte zu sehr entstellt, als dass man mit Sicherheit entscheiden könnte, ob es dental oder lingual war. Man darf aber ersteres annehmen, da an anderen Stellen der Inschrift *nathi* und *athi* steht. f) Z. 6 *hâlâpitâ* ist beide Male deutlich genug, um die Möglichkeit der unverständlichen Lesart *hâlopitâ* auszuschliessen. Das erste Akshara von . *vameva mulâni* ist ganz zerstört. Meine Lesart [*e*]*vameva* ist Conjectur. Ebenso ist *atatâ* für Cunningham's *kayatâ* und *magesu* für C.'s *matesu* Conjectur. Auf dem Abklatsche sind die betreffenden Buchstaben durchaus nicht zu erkennen. In *lopitâni* ist *opi* sehr deutlich, auch *tâ* und das letzte *i* nicht zu verkennen. Das zweite *u* in *udupânâni* ist wahrscheinlich, doch nicht sicher. Die Form wird auch durch die Jaugaḍa-Version geschützt. Mit diesen neuen Lesarten bietet die Khâlsi Version keine schwierigen Probleme mehr.

Uebersetzung der Khâlsi Version.

„Ueberall im Reiche des göttergeliebten Königs *Priyadarśin* und (bei denjenigen) welche seine Nachbaren (sind) wie die *Coḍas*, *Paṇḍyas*, der Fürst der *Sâtiyas*, der Fürst der *Keralas*, *Tâmraparṇî*, der *Yavana* König *Antiochus* und (bei den) andern, welche die Vasallen-Könige jenes *Antiochus* (sind) — überall hat der göttergeliebte König *Priyadarśin*, zwei (Arten von) Hospitälern eingerichtet, sowohl Hospitäler für Menschen als auch Hospitäler für Thiere. Wo immer keine (Heil-)Kräuter, sei es für Menschen zuträgliche, sei es für Thiere zuträgliche, vorhanden sind, (da) hat er überall Befehl gegeben (sie) hinschaffen oder anpflanzen zu lassen. Ebenso wo es keine (heilsamen) Wurzeln und Früchte giebt, (da) hat er Befehl gegeben (sie) überall hinschaffen oder anpflanzen zu lassen. Und an den Strassen hat er Bäume angepflanzt und hat er Brunnen graben lassen zum Gebrauche für Menschen und Vieh.

Anmerkungen.

Z. 4. *aṃtâ*, welches sich hier sowie in der Jaugaḍa Version findet, steht wohl für S. *antyâḥ* mit der ursprünglichen Bedeutung *ante bhavâḥ*. — *Coḍa* kommt für das jetzt gebräuchlichere *cola* noch bis in's elfte saec. p. Chr. vor, cfr. die Varianten zum Vikramânkacharita, I. 115, V. 18 u. s. w. — Kern (Jaartelling p. 90) erklärt *Satiyaputo*, oder *Sâtiyaputo*, sowie *Ketalaputo* (*Kelalaputo*) i. e. *Keralaputra* für Ortsnamen, die nach der Analogie von Pâṭaliputra gebildet sein sollen, und identificirt das erstere Wort mit *Sâtpura*, während Wilson es früher mit Sâvitriputra (Pâṇ. V. 3. 116, gaṇa) zusammenstellte. Auch Kern's Erklärung scheint mir bedenklich. Stände Satiyaputo für Satiyapura, so würde das Marâṭhî nicht Sâtpurâ, oder vielmehr Sâtpuḍâ, wie stets geschrieben

wird, haben, sondern Sâcor oder Sacoor zeigen. Als Beleg für diese letztere Verwandlung kann man das in den Jaina MSS. und Chroniken oft erwähnte *Satyapura* im südlichen Marvâḍ anführen, welches bis auf den heutigen Tag *Sâcor* heisst. Die Uebergangsform ist natürlich Sacca-ura. Hiezu kommt, dass *Sâtpuḍâ*, welches übrigens weder eine Stadt noch ein Land, sondern nur die bekannte, dem Vindhya parallel laufende Bergkette bezeichnet, eine ganz annehmbare Etymologie durch Marâthî *sât-puḍâ* und Sanskrit *saptapuṭaka* „siebenfach geschichtet“ d. h. aus sieben Ketten bestehend“, findet. Endlich liegt ein gewichtiges Hinderniss gegen Kern's Ansicht in dem Umstande, dass *Keralaputra* nach dem Zeugniss der Griechen nicht ein Landesname, sondern ein Königstitel ist. Benfey und Lassen haben den *Ketalaputo (Kelalaputo)* der Aśoka-Inschriften richtig mit dem *Keprobothros* des Periplus, dem *Kerobothros* des Ptolemaeus und dem *Caelobothras (Celobothras)* des Plinius identificiert. Besonders klar wird die Bedeutung des Griechischen Wortes durch die Note des Ptolemaeus, *Κάρουρα βασίλειον Κηροβόθρου* „*Karoura* die Hauptstadt des *Kerobothros*“. Hier kann das Wort nur der Eigennamen oder, wie wahrscheinlicher ist, der Titel eines Königs sein. Wenn dem so ist, so darf man auch *Sâtiya-* oder *Satiyaputo* nicht wohl anders fassen. Man wird auch in dem ersten Theile des letzteren Namens einen Völker- oder Landesnamen zu suchen haben und annehmen müssen, dass das Wort *puto*, „Sohn“ eine ähnliche Verwendung gefunden hat, wie *enfant* und *infante*, bei den Franzosen und Spaniern, in dem Titel „enfants de la France“ u. s. w. Was nun die Erklärung von *Satiya* betrifft, so sind der Möglichkeiten vom philologischen Standpuncte aus sehr viele. Da aber die Khalsi Form *Sâtiya* darauf hindeutet, dass das Wort ursprünglich *Sattiya* lautet [1]) und man, wie seine Stellung in der Inschrift lehrt, einen südindischen Landes- oder Völkernamen darin zu suchen hat, so liegt es nahe, an den Stamm der *Satvats* zu denken und es für eine Prakritform von *Satviya* oder *Satvatiya* [2]) zu nehmen. Die älteste Erwähnung der *Satvats* als eines südlichen Volkes kommt im Aitareya-brâhmaṇa, VIII, 14 vor, wo es heisst: *Tasmâd etasyâṃ dakshiṇasyâṃ diśi ye keca satvatâṃ râjâno bhaujyâyaiva te 'bhishicyante | bhojety enân abhishiktân âcakshate.* „Desshalb werden in jener südlichen Gegend alle Könige der *Satvats* zu *Bhojas* gesalbt; man nennt dieselben, nachdem sie gesalbt sind, *Bhojas*“. Sâyaṇa's Commentar zu dieser Stelle lautet nach Aufrecht's freundlicher Mittheilung: *Satvatâm iti | dakshiṇasyâṃ diśi vartamânâḥ prâṇinaḥ satvannâmakâḥ | teshâṃ râjâna ityâdi* || „Was die Erklärung von Satvatâm betrifft, so gibt

1) Eben darauf deutet der Umstand, dass die Girnâr-Version *Satiyaputo* hat, da *tya* oder *tiya* regelmässig zu *ca* i. e. *cca* wird, s. g. ekacâ (ekatiyâḥ) I, 6, apacam (apatyam) V, 2 u. s. w.

2) Die Verwandlung der Themen auf *vat* in Stämme auf *va* ist im Pali, besonders in der Declination, häufig.

es im Süden *Satvat* genannte Creaturen. Deren Könige u. s. w.“ Auf dieser Erklärung, bei welcher sich der grosse Commentator nicht viel gedacht zu haben scheint, beruht wohl Haug's wunderbare Uebersetzung, der *Satvat* durch „*living beings (chiefly beasts)*“ wiedergiebt. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass das Aitareya (wie auch R. B. im Pet. Lex. annehmen) von einem alten, später untergegangenen Volke spricht. Denn Pāṇini V. 3. 117 zählt, im *gaṇa parśvādi, Satvat* unter den Namen der *āyudhajīvarācin saṃgha*, „der Classen, die vom Waffenhandwerk leben“ auf. Die *Satvats* waren also ein Kshatriyastamm der im Süden seine Sitze hatte. Hiermit stimmen die Angaben des Mahâbhârata insofern, als denselben zufolge die *Satvats* in naher Beziehung zu den im nördlichen Dekhan ansässigen *Daśârhas, Kukkuras* und *Vidarbhas* standen und Krishṇa ihrem Stamme angehörte [1]. Was die genauere Bestimmung der alten Sitze dieses Stammes betrifft, so enthält die oben angeführte Stelle des Aitareya einen Wink, welcher von Wichtigkeit ist. Dieser besteht in der Behauptung, dass die Könige der *Satvats* den Titel *bhoja* führten. Die alten Inschriften des südlichen Indiens zeigen einen solchen Titel mehrfach. Wir finden denselben in den Kuḍâ Höhlentempeln (Burgess, Archaeolog. Report West. India vol. IV, p. 84—88, Nros. 1, 6, 15, 17, 20), in der Banavâsi Tempel-Inschrift (Burgess and Paṇḍit Bhagvânlâl Cave-temple inscr. p. 100) und in der Kaṇheri Inschrift nro. 24 (Burgess, Archaeological Report. vol. V, p. 84). Dort ist von *Mahâbhojas* und *Mahâbhojîs* der Maṇḍavas d. h. der Bewohner der Umgegend von *Maṇḍâd*, dem alten *Mandapura (Maṇḍhavapadha)* im Ratnagiri Collectorate, sowie von einem Bhoja von Aparânta d. h. dem Koṅkaṇa, die Rede. Es ist wichtig, zu beachten, dass alle diese Inschriften von der Westküste des südlichen Indiens stammen und dass, so häufig auch der Eigen- oder Stammesname *Bhoja* in anderen Theilen Indiens vorkommt, der Titel *bhoja* sich in keiner der bisher bekannt gewordenen Inschriften aus dem Centrum und von der Ostseite des Dekhan findet. Man darf desshalb die *Satvats* auf der Westküste Indiens suchen, und es ist sehr interessant, dass Ptolemaeus unter den Völkern dieser Gegenden eines aufführt dessen Namen augenscheinlich mit *Satvat* und mit *Sattiya, Sâtiya* verwandt ist. Er nennt (Geogr. VII, 1. 6) den District zwischen Suppara, dem alten Śorpâraka und dem heutigen Sûpâra im Ṭhâṇâ Collectorate, und Baltipatna, dem alten Balipattana der Inschriften, die Ἀριακὴ Σαδινῶν „Ariake der Sadinoi“. Es ist gewiss nicht zu gewagt in dem letzteren Worte eine Bildung aus *Sâtiya* sehen, welche durch die überaus häufige Erweichung des *t* zu *d* und die Anfügung des griechischen Affixes ινος entstanden ist. Mit dieser Identification stimmt die Reihenfolge der Völker im Edicte, 1. Coḍa und Paṇḍya auf der Ostküste

1) Siehe das Pet. Lex. s. v. सत्वत् und सात्वत.

und Südspitze, 2. Sâtiyaputo und Kelalaputo auf der Westküste, 3. Tambapaṃni, Ceylon. Da, wie Campbell's und Bhagvânlâl's Entdeckungen gezeigt haben, Aśoka auch Śûpârâ besass, so waren die Sadinoi-Satiyas seine nächsten Nachbaren im Südwesten.

Z. 5—6. Unter den zwei *cikisâ*, für welche Priyadarśin Sorge trug, sind natürlich zwei Arten von Hospitälern zu verstehen. Während die älteren Smṛitis, z. B. *Vishṇu* XCII, 17, hie und da das Schenken von Arzneimitteln als verdienstlich anempfehlen, beschreiben die Purâṇas, z. B. das *Nandi-* und *Skandapurâṇa*[1]) die Einrichtung von *ârogyaśâlâs*, Hospitälern oder „dispensaries“, genauer und erklären dieselben für eine der besten Arten von Gaben. Dem entsprechend findet man noch jetzt hie und da von dem Englischen oder durch die Engländer gegründeten Systeme von dispensaries unabhängige *Davâkhânâs*. Bei *pasucikisâ* hat man an ähnliche Einrichtungen zu denken wie die heutigen *Pinjrapols* oder *Panjrapols* sind. Die letzteren dienen alten, schwachen Hausthieren aller Art zum Zufluchtsorte, und kranke Thiere werden mitunter dort geheilt. Man findet diese Institute in jeder grösseren Stadt Indiens. Sie werden meist von den Jaina, seltener von den Vaishṇava Kaufleuten unterhalten, und besitzen oft grössere Capitalien, da fromme Vâṇiâs nicht selten die herrenlosen Tauben und Hunde oder das Panjrapol mit bedeutenden Vermächtnissen bedenken. Aus der brahmanischen Literatur vermag ich zwar die Existenz solcher Thierhospitäler nicht direct nachzuweisen, wenn man nicht etwa die Vorschriften der Purâṇas über den Bau von Zufluchtsörtern für herrenlose Kühe und die sorgfältige Behandlung des kranken oder verstümmelten Rindvieh's gelten lassen will[2]). Trotzdem braucht man meiner Ansicht nach nicht anzunehmen, dass Priyadarśin's *pasucikisâ* dem Einflusse der Bauddhas oder Jainas zuzuschreiben ist, oder dass er der erste war, welcher die Lehre vom Mitleid mit der leidenden Creatur praktisch anwendete. Die Ahiṃsa-Doctrin ist eine brahmanische Lehre, welche ursprünglich den orthodoxen Asceten gehört. Dies zeigt das feierliche Versprechen des *abhaya*, der Sicherheit, welche der Brahmane beim Eintritt in den *âśrama* der *Saṃnyâsins* allen Wesen geben muss[3]), sowie der Gebrauch der *pavitras*, des Seihetuchs und des Besens, welcher ihm vorgeschrieben wird. Als die brahmanischen Asceten Lehrer der *Gṛihasthas* wurden (was der Buddhistischen und Jaina Tradition zufolge schon lange vor dem Beginne der historischen Periode Indiens geschah), fanden ihre Lehren bei den weichherzigen mercantilen Classen, sowie bei einzelnen frommen Kshatriyas und Brahmanen gewiss rasch Eingang und brachten diese dazu auch an den Thieren Barmherzigkeit zu üben. Es ist deshalb durchaus nicht unwahr-

---

1) Hemâdri, Dânakhaṇḍa p. 893—94.

2) Hemâdri, Dânakhaṇḍa, Goparicaryâ p. 961—973 der Calc. ed.

3) Baudhâyana, II, 10, 17, 29—30 (Sacred Books XIV, p. 277).

scheinlich, dass Priyadarśin bei seiner Einrichtung der beiden *cikisâ* nur einem alten Brauche folgte.

Was das Anpflanzen von Bäumen und das Graben von Brunnen betrifft, so wird beides in den Smṛitis, dem Mahâbhârata und den Purâṇen als höchst verdienstlich empfohlen [1]) und gehört bis auf den heutigen Tag zu den beliebtesten Aeusserungen des Wohlthätigkeitssinnes bei allen Casten und Secten. Die *dharmârtham* gepflanzten Bäume, welche sich bei jedem Dorfe finden, sind leicht an den grossen Ringen von Cement, die den unteren Stamm umgeben, zu erkennen. Zum Theil künsterisch schöne *vâpîs* und *kûpas* sind vielfach an den Strassen zu finden und tragen oft noch die Namen der frommen Stifter.

Die auffällige Thatsache, dass Priyadarśin seine gemeinnützlichen Einrichtungen nicht auf sein Reich beschränkte, findet ihre Erklärung wahrscheinlich dadurch, dass seine Unterthanen mit den angeführten Nachbarreichen in lebhaftem Verkehre standen, dass die Karavanen der Kaufleute Centralindiens im Westen Kabul und Centralasien, im Süden das Dekhan durchzogen, und dass die Kaufleute auch überseeische Factoreien in Ceylon und am Persischen Meerbusen besassen. Die Verbindung zwischen Ceylon und Central-Indien ist, wie bekannt, durch die Nachrichten der Buddhisten bezeugt. Es wird jedenfalls räthlicher sein anzunehmen, dass Priyadarśin für die eigenen Unterthanen in fernen Ländern sorgte, als zu glauben, dass er, wie der Inder sagt, „auf das Land und auf das Meer" den Regen seiner Wohlthaten strömen liess. Interessant ist es zu beachten, dass auch in späterer Zeit Fürsten, welche sicher von der Existenz des grossen Maurya keine Ahnung hatten, wohlthätige Stiftungen weit über die Grenzen ihrer Reiche hinaus gemacht haben. Die Dharmaśâlâs, Brunnen und Sadâvratas der berühmten Regentin von Indor, *Ahalyâbâi*, finden sich im ganzen Dekhan, sowie in Gujarât, und in Benares, sowie an andern heiligen Orten, giebt es viele Vâḍâs, die Fürsten aus verschiedenen Gegenden Indiens gehören und ihren Unterthanen, besonders den Brahmanen, zum Zufluchtsorte dienen.

3. Drittes Edict.

Umschrift.

A. Girnâr Version.

Z. 3. Lies *niyâtu* für *niyâta*. Der *u* Strich rechts vom *ta* ist noch erkennbar. — Lies *etâyeva* für *etâye va*.

B. Jaugada Version.

10. Devâ(na)ṃ piye piyadas(i) lâjâ hevaṃ âhâ[:] duvâdasavasâbhisitena me i(ya)ṃ . . . . ca pa(d)esike ca

1) Hemadri, Dânakhaṇḍa, pânthâśramâḥ p. 923, kûpanirmâṇam p. 1001, vṛikshâropaṇam p. 1029.

11. paṃcasu paṃcasu vasesu anusayânaṃ nikhamâvû atha aṃnaye pi kaṃ(mane) . . . . (m)itasaṃthu(tena-)
12. nâtisu ca baṃbhanasamanehi sâdhu dâne jîvesu (a)nâlaṃbhe sâdh(u) . . . .
13. he(ta)te viyaṃjanate ca[.]

10. **देवानं पिये पियदसी लाजा हेवं आहा [।] दुवादसवसाभिसि-**
तेन मे इयं . . . . **च पादेसिके च**
11. **पंचसू पंचसु वसेसु अनुसयानं निखमावू अथा अंनाये कंमने** . .
. . . . **मितसंथुतेन-**
12. **नातिसु च बंभनसमनेहि साधु दाने जीवेसु अनालंभे साधु** . .
. . . .
13. **हेतते च वियंजनते च [॥]**

Anmerkungen.

Z. 10. Das *na* von *devânaṃ* ist auf der Photographie kaum sichtbar, ebenso die Länge des *î* in *piyadasî*. Die unteren Theile von *ya* in *iyaṃ* und von *de* in *pâdesike* sind beinahe oder ganz verwischt. An allen diesen Stellen hat Sir W. Elliot's Copie die Buchstaben vollständig, ausser im letzten, wo *da* für *de* steht.

Z. 11. Sir W. E.'s Copie liest sec. manu *paṃcasu*. Das *vû* in *nikhamâvû* hat einen eigenthümlichen Strich, der von der Spitze des Akshara schräg nach rechts läuft. *mane* in *kaṃmane* und *tena* in *saṃthutena* sind auf der Photographie nur schwer zu sehen, S. W. E.'s Copie hat beides deutlich. Ich erkläre saṃthutena durch *saṃthuta* + *ina* „Herr".

Z. 12. °*samanehi* ist als Dativ Pl. für *ebhyaḥ* wichtig. Das anlautende *a* in *anâlambhe* ist auf der Photographie verstümmelt, das *u* in *sâdhu* nicht sichtbar. Beides giebt Sir W. E.'s Copie vollständig.

Z. 13. Die Photographie lässt erkennen, dass das *ta* in *hetate* beschädigt ist und deshalb der Verlust des *u* kein Schreibfehler, sondern Folge einer Verstümmelung des Buchstabens ist.

C. Khâlsî Version.

Devânaṃ pi(ye) piyadasi (l)âjâ h[e]vaṃ â[ha:]
7. duv(â)das(a)v(a)sâbh(isi)ten(a) me (iya)ṃ ân(a)p(a)y(i)t(e)[:] savatâ vijitasi (mama) yutâ la(juk)e (pâdesike) pa(ṃ)ca(su) paṃca(su) (v(a)sesu (a)nus(a)yâ(naṃ) n(i)kha(maṃ)tu (etâye)vâ ath(â)ye imây(e) dhaṃ(mânu)sath(iy)â (y)athâ aṃn(â)y(e) pi (kaṃ)mâye[:] (sâ)dhu

8. (mâ)tapi(t)i[su] (susûsâ) m(i)tasaṃth(u)tanâtikyâ(naṃ) câ baṃ-(bha)nasaman(â)naṃ [câ] (s)âdhu (d)ân(a)ṃ pânânaṃ an(â)laṃ-bh[e] sâdhu (a)pav(i)y(â)t(i) (a)pa(bha)ṃ(ḍa)t[â] (sâ)dhu[.] Palisâ pi (ca) yutâ[n]i (ga)nana(si) (a)n(apa)yisaṃti hetuvatâ câ viyaṃ-janat[e] ca[.]

देवानं पिये पियदसि लाजा हेवं आह[।]

7. दुवाडसवसाभिसितेन मे इयं आनपयिते[।] सवता विजितसि मम युता लजुके पादेसिके पंचसु पंचसु वसेसु अनुसयानं निख-मंतु एतायेवा अथाये इमाये धंमनुसथिया यथा अंनाये पि कंमाये[।] साधु

8. मातपितिसु सुसूसा मितसंथुतनातिक्यानं चा बंभनसमनानं चा साधु दानं पानानं अनालंभे साधु अपवियाति अपभंडता साधु[।] पलिसा पि च युतानि गननसि अनपयिसंति हेतुवता चा वियं-जनते च ॥

Anmerkungen.

Z. 6. *hevaṃ* sieht eher wie *hâvaṃ* oder *hovaṃ* aus, obschon ich nicht zweifle, dass kein Schreibfehler vorliegt. Das *ha* von *âha* ist verwischt, und es ist schwer zu entscheiden, ob *ha* oder *hâ* dagestanden hat.

Z. 7. Cunningham's Lesung *ânapiyite* ist nicht absolut unmöglich, aber mir nicht wahrscheinlich. Die Zeichen *juk* in *lajuke* sind undeutlich, doch das *u* sehr wahrscheinlich; das *e* am Ende ist sicher. Statt *anusayânaṃ* könnte man auch *anusaṃyânaṃ* lesen. Der Anusvâra in *nikhamaṃtu* ist nicht deutlich, aber wahrscheinlich. Lies *dhaṃmânusathiyâ*. Das *ya* in letzterem Worte so wie das in *yathâ* sieht beinahe wie *na* aus.

Z. 8. Das *su* in *mâtapitisu* ist fast ganz verwischt und das *û* in *susûsâ* unsicher. Ich schreibe *nâtikyânaṃ*, da es höchst unwahrscheinlich ist, dass, wie Senart will, die deutliche Ligatur *kya* hier und an anderen Stellen blos eine graphische Eigenthümlichkeit sein sollte. Ich glaube vielmehr, dass wir es mit einer dialectischen Erweichung des *k* zu thun haben. Der von Senart herbeigezogene Fall der Krümmung des Verticalstriches des *ka* in späteren Inschriften bietet keine genügende Stütze für seine Ansicht, weil dieselbe sich dort bei allen Verticalstrichen regelrecht findet und eine Krümmung nach beiden Seiten nie vorkommt. Das *câ* nach *baṃbhanasamanânaṃ* ist nur durch ein grosses Loch oder einen grossen Riss repräsentirt und deshalb zweifelhaft. Der Endvocal von *anâlaṃbhe* ist ganz verwischt, wodurch der rechte Ver-

ticalstrich eine abnorme Dicke bekommen hat. Dasselbe gilt von den Endvocalen von *apabhaṃḍatâ* und *viyaṃjanate*, wo sich Striche vor und hinter der Spitze des Akshara finden. Das *bha* von *apabhaṃdatâ* ist beschädigt, aber es ist sicher, dass kein *i* darüber gestanden hat. Von dem *ni* in *yutâni* ist nur das *i* ziemlich deutlich erkennbar; anstatt des *n* finden sich eine Menge von Strichen oder Rissen, von denen einige bis an den rechten Seitenstrich des *tâ* gehen. Ohne die Parallelstellen würde man die richtige Lesart kaum finden. Lies *ânapayisaṃti*.

Uebersetzung der Khâlsî-Version.

Der göttergeliebte König *Priyadarśin* spricht also: „(Als ich) zwölf Jahre gesalbt (war, ist) folgendes von mir befohlen worden: Ueberall in meinem Reiche sollen die pflichteifrigen Schreiber und Unterkönige alle fünf Jahre auf eine Fahrt ausziehen [1]) zu folgendem Zwecke (nämlich), um Unterweisung in den Pflichten der Moral (zu ertheilen), sowie auch um andere Geschäfte (zu verrichten. Sie sollen Folgendes lehren: Etwas) verdienstliches (ist) der Gehorsam gegen Mutter und Vater, sowie (die Ehrerbietigkeit) gegen Freunde, Bekannte und Blutsverwandte, die Freigebigkeit gegen Brahmanen und Asceten (ist etwas) verdienstliches, lebende Wesen nicht zu tödten (ist etwas) verdienstliches, die Enthaltung von Schmähungen gegen Andersgläubige (ist etwas) verdienstliches [2]). Auch die (Lehrer und Mönche aller) Schulen werden beim Gottesdienste das Geziemende einschärfen, sowohl dem Wortlaute nach als auch mit Gründen [3]).“

Anmerkungen.

1. Die Construction des dritten Satzes hat Senart zuerst richtig gefasst, indem er in *lajuke* und *pâdesike*, welche man früher für Locative Sing. ansah, Nominative, in Apposition zu yutâ, erkannte *). Es sind natürlich Nom. Sing., da bei Namen von Classen oder Arten der Singular für den Plural eintreten kann (jâtâv ekavacanam). Die Richtigkeit von Senart's Auffassung wird durch eine Parallelstelle am Ende des ersten Separatedicts von Dhauli bewiesen. Dort sagt Aśoka, dass er selbst alle fünf Jahre in's Land hinausziehen will und dass seine Prinzen in Ujjain und Taxila, sowie die Mahâmâtras oder Gouverneure dasselbe thun sollen. Den Text der wichtigsten Stelle Z. 24—26 gebe ich nach General Cunningham's Abklatsche berichtigt: „*adâ a . . . . . te mahâmâtâ nikhamisaṃti anusayânam tadâ ahâpayitu atane kammaṃ etaṃ pi jânisaṃti taṃ pi tathâ kalaṃti athâ lâjine anusathî ti.*“ Hieraus folgt klar, dass

*) Pischel (G. G. Anz. 1881, 1326) widerspricht freilich und meint, dass in dem Girnâr-Dialecte im Nom. Sing. Masc. *e* nicht neben *o* vorkommt. Ausser dem von ihm selbst erwähnten Gegenbeispiele *peye* (XII, 1) giebt es aber noch *ye*, dem ein *so* im Nachsatze entspricht (V. 1), *sakale apaparisave* und *esa tu parisave* (XI, 3).

die Beamten selber ihre Provinzen durchstreifen mussten, um Moral zu predigen und „andere Geschäfte zu besorgen". Fasst man *lajuke* und *pâdesike* als Locative, so bekommt man den umgekehrten Sinn, dass die Unterthanen sich zu den Beamten begeben mussten.

Was die einzelnen schwierigen Wörter dieses Satzes betrifft, so ist sowohl die ursprüngliche Form als auch die genaue Bedeutung von *lajuka* oder *râjûka* (Girnâr), wie Jacobi richtig bemerkt hat, durch das Jaina *rajjû* (Glossar z. Kalpasûtra sub voce) klar gestellt. Die Grundform ist **rajjûka*, welches in der Kh. Version in Folge der Verwandlung des *r* zu *l* und der graphischen Nichtbezeichnung der Doppelconsonanten und des langen *û* zu lajuka geworden ist, und das Wort ist ein Synonym von *lekhaka*, Schreiber. Man kann jedoch darüber im Zweifel sein, ob *lajuka* hier und in den Säulenedicten IV, 20, VIII, 1 wirklich blos Schreiberdienst thuende Beamte oder eine Schreiberkaste bezeichnet, aus welcher die königlichen Beamten des Verwaltungsdienstes vorzüglich genommen wurden. Ich bin geneigt das letztere anzunehmen und zu glauben, dass der Gebrauch von *lajuka* zu Aśoka's Zeiten genau dem der aus anderen Quellen bekannten Wörter, *karaṇa* und *kâyastha*, entsprach. Diese Auffassung empfiehlt sich besonders desshalb, weil in den Parallelstellen, gesagt wird, dass die *lajukas* über viele Hunderttausende von Menschen gesetzt waren, und weil am Ende des ersten Dhauli-Separatedictes statt derselben die *mahâmâtras*, die Provincialgouverneure, genannt werden. Ebenso ist zu beachten, dass ihnen hier die *pâdesikas* zur Seite stehen. Unter dem letztern wird man, da das Wort im Sanskrit als terminus technicus vorkommt, die mittelbaren Fürsten, von denen Indien bei seiner Feudal- oder Clan-Verfassung stets sehr viele hatte, d. h. die Vorfahren der heutigen Ṭhâkors, Râos, Râṇâs u. s. w. zu verstehen haben. Was ferner das Adjectiv *yutâ* betrifft, so muss es, da die folgenden Wörter Nom. Sing. sind, substantivisch gebraucht sein. Ich kann mich bezüglich seiner Erklärung meinen Vorgängern nicht anschliessen. Es scheint mir unmöglich, dass es, wie diese wollen, „gläubig", d. h. Buddhistisch, bedeutet. Denn erstlich ist der Gebrauch des einfachen *yuta* in dieser Bedeutung nicht nachgewiesen und zweitens ist es unglaublich, dass Aśoka's Beamte alle Buddhisten waren, oder dass er sich nur an diejenigen wendete, welche dem buddhistischen Glauben anhingen. Mehrere seiner früheren Edicte, wie das siebente und zwölfte Felsenedict, athmen so sehr den Geist der Duldsamkeit, dass man nicht annehmen kann, er habe alle seine Beamten gezwungen Buddhisten zu werden oder nur Buddhisten angestellt. Auch erkennt er es ausdrücklich an, dass alle Secten dieselben moralischen Zwecke verfolgen, welche er selbst vor Augen hat, und „die Reinigung des Herzens und die Selbstbezähmung" sich zum Ziele setzen. Bei solchen Gesinnungen ist es wahrscheinlich, dass er jeden seines Weges gehen liess, sobald er sich nur den Grundsätzen des Dharma, welche in diesem und andern

Edicten gepredigt werden, fügte. Aus diesen Gründen ziehe ich es vor *yuta* in dem Sinne von „aufmerksam, eifrig, pflichteifrig", zu nehmen, in welchem das Sanskrit *yukta*, wie auch sein Prakrit Vertreter, oft gebraucht wird. Sollte man es aber vorziehen das Wort *mama* sowohl mit *vijitasi* als mit *yutâ* zu verbinden und „die mit mir verbundenen" zu übersetzen, so habe ich auch dagegen nichts einzuwenden. Denn die späteren Inschriften fügen nach der Aufzählung von Beamtenclassen oft *sambadhyâmanân*, *yathâsambadhyamânakân* oder *asmatsantakâḥ* (d. h. *asmatsatkâḥ*) ein. Die letzte Schwierigkeit liegt in dem Worte *anusayânam*. Senart's Erklärung „l'assemblée appelée *anusaṃyâna*" ist ein grosser Fortschritt gegenüber den früheren Versuchen. Aber ich verstehe nicht, wie *anusaṃyâna* zu der Bedeutung „Versammlung" kommen soll. *Anusaṃyâ* bedeutet im Sanskrit „auf- und abgehen, besuchen, der Reihe nach besuchen" und in letzterer Bedeutung ist auch *anusaṃyâna* (Pet. Lex. Nachträge vol. IV) gelegt. Mit Rücksicht auf die oben angeführte Stelle des ersten Separatedicts von Dhauli und auf das achte Felsenedict, wo Aśoka von seiner Dharmayâtrâ erzählt, scheint es mir unnöthig von der belegten Bedeutung abzugehen. Man erhält einen befriedigenden Sinn, wenn man übersetzt „sie sollen auf eine Tour, Rundreise oder Fahrt ausziehen", sowohl um den Dharma zu predigen als auch um andere Geschäfte zu besorgen. Die periodischen Rundreisen der indischen Beamten durch ihre Districte sind eine alte Sitte, die sich bis auf die neueste Zeit erhalten hat. Die „anderen Geschäfte" bestanden ohne Zweifel in dem *udgrâhaṇam*, dem Einsammeln von Tributen und andern königlichen Einkünften in renitenten oder entlegenen Districten. Die Marâṭhen hielten noch in diesem Jahrhunderte zu demselben Zwecke alle paar Jahre die gefürchtete *Mulûkgiri*.

2. Die früheren Erklärungen von *apaviyâti* (*apaviyati*, Dhauli) *apabhaṃḍatâ*, und dem entsprechenden *apavyayatâ* (*apavayatâ*; Shâhbâzgarhi) *apabhiṃḍatâ* befriedigen nicht, weil dieselben einen Wechsel in der Construction voraussetzen und keine Bedeutung gefunden ist, die gleichmässig für die beiden Formen des ersten Wortes passte. Ich sehe in *apaviyâti* den Locativ und in *apavyayatâ* den Instrumental eines Part. Praes. Parasm., welcher von *apabhaṃḍatâ* abhängt ganz wie *mâtapitisu* von *susûsâ* u. s. w. Bezüglich des Wortes *apabhaṃḍatâ* oder *apabhiṃḍatâ* stimme ich mit Senart überein, halte die erstere Form für die ursprüngliche und die zweite für, durch eine Verfeinerung des *a* (*ä*) entstanden, welche in den nordwestlichen und den nördlichen Dialecten so gewöhnlich ist, und übersetze es ebenfalls durch „Enthaltung von Schmähung oder Streit". Das Sanskrit Aequivalent von *apabhaṃḍatâ* ist wahrscheinlich *apabhâṇḍatâ*, welches auf folgende Weise erkärt werden kann: bhaṇḍati iti bhaṇḍaḥ | bhaṇḍasya bhâvaḥ bhâṇḍam | bhâṇḍât apagataḥ apabhâṇḍaḥ | tasya bhâvaḥ apabhâṇḍatâ. Zu bemerken ist, 1) dass sowohl *bhaṇḍa*, m., als *bhâṇḍa*, n., im Sanskrit mit den Bedeutungen

„Possenreisser und Possenreisserei" vorkommen; 2) dass *bhaṇḍana* im Sanskrit durch *khalīkaraṇa*, Schmähen, und im Prakrit (Hem. Deśî. VI, 101) durch *kalaha* erklärt wird; 3) dass Composita mit *apa* in den Edicten z. B. in dem oben angeführten *apaparisava* vorkommen. Bei *apaviyāti* und *apavyayatā* kommt man mit der Wurzel *yā* + *apa* und *vi* nicht durch, da diese Combination bis jetzt nicht nachweisbar ist. Sehr gut passt dagegen die Ableitung von *apavye* [*vyā*], das zwar im classischen Sanskrit Âtmanepadin ist, aber im Vedischen *anapavyayat* das Part. Praes. Parasm. bildet. Bei Manu kommt *apavye* in der Bedeutung „leugnen" vor. Beachtet man nun, dass Wörter, welche „leugnen" bedeuten, auch im Sinne von „Glaubenssätze leugnen" gebraucht werden, wie das bei *nihnu* geschehen ist, dessen Ableitung *nihnava* bei den Jainas „Ketzerei, Glaubensspaltung" heisst, so ergiebt sich für die ganze Phrase der Sinn „die Enthaltung von Schmähungen gegen [oder von Streit mit] Andersgläubige ist etwas Verdienstliches". Dieser entspricht dann genau der im zwölften Felsenedicte eingeschärften Lehre.

3. Da auch für die Khâlsî Version die Lesart *yutāni* höchst wahrscheinlich ist, so kann die frühere Erklärung des Satzes „parishad [parishadaḥ; Khâlsî] api ca yuktān gaṇane [gaṇanāyāṃ yuktān; Girnâr] ājñāpayishyati [ājñapayishyanti; Khâlsî]", nicht festgehalten werden. Denn man hat in drei Versionen das Neutrum Plur. und das *yute* von Girnâr kann ebenso gut für *yutaṃ*, Neutr. Sing. stehen als für den Acc. Pl. Masc. yuktān. Ich nehme desshalb *yuta* hier im Sinne von *yogya*, das Geziemende, das Nöthige, d. h. die oben angeführten Lehren. Unter *palisā*, *parishadaḥ*, sind nicht blos die buddhistischen Mönche, sondern die Asceten und Lehrer aller Secten zu verstehen. *Gaṇana* dürfte seine Erklärung durch den Gebrauch des ursprünglich gleichbedeutenden *kīrtana* finden, welches in dem Sinne von Recitation religiöser Werke oder Loblieder auf die Götter und von Gottesdienst überhaupt, noch jetzt gebraucht wird. Zu *hetuvatā*, welches für Sanskrit *hetumatā* steht, ist *vākyena* hinzuzudenken. Die Phrase hetutaśca vyañjanataśca ist allen Indern geläufig.

Lösung eines Räthsels im Veda.

Von

R. Roth.

Um anschaulich zu machen, was im folgenden besprochen wird, erlaube ich mir ein Beispiel zu geben.

Wenn man von Schillers Räthseln das vom Regenbogen und das vom Weltgebäude so ineinanderschiebt, dass man von jenem je den ersten und dritten, von diesem je den zweiten und vierten Halbvers nimmt, so entstehen folgende Strophen:

Von Perlen baut sich eine Brücke
  Auf unsichtbaren Säulen,
Sie baut sich auf im Augenblicke
  Und keiner darf drin weilen.

Der höchsten Schiffe höchste Masten,
  Ist es mit Kunst gezimmert —
Sie selber trug noch keine Lasten,
  Die es mit Pracht durchschimmert.

Ein gewöhnlicher Leser wird an der ersten Strophe kaum etwas aussetzen, höchstens das „drin" fällt ihm auf. Die zweite freilich wird ihm nicht eingehen wollen. Stellen wir uns aber vor, dass ein begeisterter Verehrer Schillers, dem die Echtheit der Verse feststände, mit den Künsten der Exegese vertraut und etwas mystisch angelegt, wie diejenigen die für den Veda eine besondere „Rhetorik", also auch eine solche Logik in Bereitschaft haben — dass ein so geübter die Lösung unternähme, so würde es ihm möglich sein, das „es" durch eine Beziehung auf „Schiff", den Mangel eines Zeitworts durch Ellipse zu erklären. Und nur für das letzte Hemistich wird er etwa zur Annahme eines Fehlers gedrängt sein, wenn er nicht doch — der Ueberlieferung treu in Freud und Leid — das „die" als Akkusativ auf die vorgenannte Brücke und das „es" wiederum auf das Schiff zu deuten vorzieht.

Denken wir aber solche Strophen in dem keineswegs geläufigen Sanskrit des Veda, statt in dem verständlichen Deutsch geschrieben, so wird die Kunst dieses Exegeten noch ungleich mehr Aussicht

haben die nicht zusammengehörigen Glieder vortrefflich aneinander zu kitten — nolentes volentes.

Was das Beispiel anschaulich machen soll, das ist wirklich vorhanden im Rigveda im 44. Lied des fünften Buchs; die Kunst der Exegeten von Sâjaṇa an hat sich auch wirklich bewährt und die Chimära hat bis daher für eine richtige Ziege gegolten. Grassmann allein hat wenigstens Verdacht gehegt, das Lied als schwülstig und in absichtliches Dunkel gehüllt bezeichnet, damit also gesagt, dass für ihn kein Sinn zu finden sei.

Ich gestehe, dass ich diesem verfänglichen Stück stets aus dem Wege gegangen bin und wenn ich da und dort von Abschnitten im Veda redete, die für uns wohl unzugänglich bleiben werden, weil sie entstellt oder verderbt seien, als ersten Beleg dieses im Auge hatte. Kürzlich zwang mich die Reihenfolge der Erklärung in Vorlesungen dem Räthsel wirklich zu Leibe zu gehen, und die einfache Lösung, die ich längst hätte finden sollen, spiegelt sich in der obigen Probe aus Schiller.

Wer die dreizehn Verse des Lieds — die drei letzten sind Anhängsel und leicht verständlich — genau prüft, dem kann nicht entgehen, dass niemals zwei nebeneinander stehende Pâdas richtig zusammenpassen. Die wenigen Fälle, wo eine leidliche Verbindung des Sinnes sich herstellen liesse, sind, wie das kombinierte Schiller-Räthsel zeigen kann, ein Spiel des Zufalls.

Im ersten Vers z. B. fehlt zum ersten Pâda ein Zeitwort ebenso im vierten, wo als Ergänzung „sollen herführen“ verlangt wird, ein verlorenes Glied, das im ganzen Stück nicht zu finden ist. Dem letzten Pâda des 7. Verses muss nothwendig der Name eines Gottes vorausgehen, dessen Schutz verlangt wird. Und so weiter.

Dagegen zeigt sich, dass je die ungeraden und die geraden Viertel auf einen gleichartigen Inhalt deuten, dass also 1 und 3 demselben Zusammenhang entnommen sind und ebenso 2 und 4 einem andern. Man sehe Vers 4:

Her mögen euch die wohlgeschulten (Rosse) im Lauf zum Opfer —
[führen u. s. w.]
Mit lenkenden, gebieterischen Zügeln — [zum Haus des Opferers geleitet oder dgl.]

Ebenso fallen in Vers 9 das zweite und vierte Viertel in denselben Gedankengang:

— — das Somaopfer missräth nicht, in welchem sie[1]) aufgespannt ist
— — wo das Gebet tadellos gefügt ist.

Dieselben Verstheile stimmen endlich auch in Vers 13 zusammen:

— — der schöpft (trinkt) den ganzen Schlauch der Weisheit aus,
— — wer fleissig repetiert[2]), der lernt, nicht der Langschläfer.

---

1) Die mit Fäden oder Gewebe verglichene heilige Handlung oder Rede.
2) Studiert sva *anûçâna*.

Wer kam aber dazu unvereinbares so wunderlich zusammenzuflicken? und zu welchem Zweck? Liesse sich diese Frage auch nicht beantworten, so wäre gleichwohl das was der Augenschein lehrt, nicht ungeschehen zu machen, es wird uns aber immerhin erwünscht sein eine Erklärung dafür zu finden, um nicht auf eine absichtliche Verstümmelung oder Täuschung schliessen zu müssen. Und sie liegt ganz nahe. In den Opfer- und Festlitaneien gab es neben den einfachen und verständlichen Recitationen der heiligen Lieder auch künstliche und unvernünftige. Zu den letzteren gehörte nicht blos das sog. *dûrohaṇa*, das schwierige Hinauf- und Heruntersteigen, für welches nach Açvalâjana auch unser Lied gebraucht wurde und worüber das Wörterbuch u. d. W. Auskunft giebt, sondern auch mehrere Arten von Vermengung zweier Lieder durch Versetzung von Vierteln, Halbversen, Dreivierteln und ganzen Versen, bald in einfacher Weise, *viharaṇa* genannt, bald künstlich verschränkt, *vyatimarça*. Für solche Kunststücke dienten besonders die Vâlakhilya-Lieder, welche paarweise kombinirt wurden, sich aber auch am ehesten dazu eigneten, da sie wohl zu diesem Zweck parallel abgefasst sind. Erläuterung über den Hergang findet man soviel ich weiss am vollständigsten bei Sâjaṇa zu Aitareya Brâhmaṇa 6, 24, in Haugs Uebersetzung S. 417. Die dort gelehrte künstliche Versetzung der acht Viertel zweier aus verschiedenen Liedern genommener Verse, zeigt, wenn man die Viertel des einen mit 1 bis 4, die des anderen mit 5 bis 8 numeriert, nachstehende Reihenfolge: 1. 6 — 5. 2 — 3. 8 — 7. 4.

Von einer so verwickelten Anordnung, die ich auch in unserem Liede zunächst suchte, habe ich nichts entdecken können. Wäre dieselbe befolgt, so hätten wir wenigstens den Inhalt der kombinierten Lieder vollständig, wir müssten nur die Bruchstücke ablösen und richtig wieder zusammensetzen. So günstig trifft es sich nicht. Was uns vorliegt sind Fragmente, wie wenn man zwei beschriebene Blätter der Länge nach in der Mitte zerschnitten und dann die linke Hälfte des ersten mit der rechten des zweiten Blattes zusammengeklebt hätte. Das ist eine einfachere aber sinnlosere Art des Kunststücks der Kombinierung, die gleichwohl keine geringe Anstrengung des Gedächtnisses vom Recitierenden verlangte, deshalb besonders wirksam und gut belohnt war. Unser Lied ist eine Aufzeichnung, um dabei dem Gedächtniss zu Hülfe zu kommen.

Für uns hat die absurde Veranstaltung die Folge, dass wir um zwei Lieder ärmer sind. Denn aus den zerschnittenen Gliedern lässt sich nichts machen, um so weniger als beide Lieder nicht einfach und leicht gewesen sind. Auch mag der Text, der durch keinen Sinn mehr geschützt war, erheblich gelitten haben.

Auf die Komposition des Rigveda fällt aber dadurch ein neues Licht, auf das wir merken sollten. Wir sehen uns genöthigt das Lob, das man nach Vorgang der Inder dem Geschick und der unübertrefflichen Zuverlässigkeit der Sammler des Rigveda zu spenden

pflegte, mit immer mehr Vorbehalten zu umgeben[1]). Dass unser Lied, in dieser Form, Aufnahme fand ist ein schwerer Missgriff der Sammler. Sie durften nach der ganzen Anlage ihres Werkes keine Litaneien oder was dem gleich ist aufnehmen. Haben sie es zugelassen, so geschah es, weil sie nicht wussten, dass es aus zweierlei Tuch zusammengenäht war. Ein neuer Beleg für die Unsicherheit ihres Verständnisses der Texte; das vedische Ansehen des Stückes verführte sie. Nur seine Stellung am Schluss eines Anuvâka, wohin sonderbares häufig verwiesen wird, könnte eine ungünstige Vermuthung andeuten.

Es mag wohl sein, dass im Veda grössere oder kleinere Stücke ähnlicher Art noch auftauchen, wenn man misstrauischer als bisher und mit immer schärferen Gläsern sucht.

Unwillkürlich erinnert die Anwesenheit eines solchen Zwitters, sowie die des halbsinnlosen parodirenden Açvin-Liedes in 10, 106 an ein Fabrikat gleicher ja schlimmerer Art, das sich in das Avesta eingedrängt hat, das sogenannte Vishtasp Yasht. Wenn jene beide durch Mangel an Scharfblick der Sammler Eingang fanden, das Lied 5, 44 für seinen Zweck ernst gemeint, das Açvin-Lied ursprünglich wohl eine Spielerei war, so ist dieses Yasht auf wirkliche Täuschung berechnet, aber auch noch nicht von allen durchschaut. Die Ausleger des Veda wie des Avesta sollten sich durch solche Thatsachen warnen lassen.

Zum Schluss kann ich ein fabula docet, zugleich ein Wort zu Grassmanns Gunsten nicht unterdrücken. A. Ludwig sagt in den Bemerkungen am Schlusse unseres Liedes: „Grassmanns Uebersetzung — es ist nicht ganz klar, ob die von v. 13 oder des ganzen Lieds — zu discutieren ist nicht der Mühe wert; um die Worte des Dichters von vorliegendem Sûktam zu gebrauchen kann man nur sagen, d a s z G r. n i c h t z u d e n e n g e h ö r t, d i e d i e a n u v â k y â s p r e c h e n." Lassen wir die harmlosen anuvâkyâ beiseite, die hier überhaupt nicht hergehören, und suchen des dunkeln Wortes stacheligen Sinn zu fassen, so will L. wohl sagen, dass Gr. n i c h t s v e r s t e h e; er übersetzt ja, wenn auch falsch, in v. 13 „der die anuvâkyâ spricht versteht dies". Ort und Anlass dieser Sentenz könnten nicht unvorsichtiger gewählt sein, nachdem L. soeben einen sinnlosen Text für baare Münze genommen hat. Er springt mit beiden Füssen, Gr. tritt zögernd und misstrauisch in die Schlinge, scheint also doch mehr „verstanden" zu haben. Er ist wenigstens bis zum Zweifel gelangt.

---

1) Ich verweise auf meine Abhandlung in der Ztschr. f. vergl. Sprachforschung 26, 45 ff

Šâh Ṭahmâsp I. und seine Denkwürdigkeiten[1])

Von

F. Teufel.

Bereits vor mehreren Jahren wies Prof. Sachau gelegentlich einer Besprechung von Schefer's Ausgabe und Uebersetzung des Mîr Abdû'l-karîm Buchârî (Lit. Centralblatt 1877 sp. 237) nachdrücklich auf die Wichtigkeit der Memoirenlitteratur für gründliche Erforschung morgenländischer Geschichte hin und bezeichnete die Veröffentlichung der einschlägigen Litteraturwerke als höchst wünschenswerth. Diese Bemerkung, auf 'Abdû'l-karîm ohne weiteres nicht anwendbar, ist an sich gewiss in hohem Grade richtig und unsre Kenntniss morgenländischer Geschichte würde zweifellos an Lebendigkeit und Tiefe ungemein gewinnen, wenn die autobiographischen Aufzeichnungen von Männern, die in den Geschicken muḥammadanischer Völker eine hervorragende Rolle spielten, allgemein zugänglich wären. Indess bei dem in den Grundbedingungen morgenländischen Lebens wurzelnden Mangel an kraftvoller Entwickelung des Individuums vermochte dieser Litteraturzweig im Orient niemals zu jener reichen Entfaltung zu gelangen, die er im Occident schon früh erreichte, und wir müssen es als eine selten glückliche Fügung ansehn, wenn das zehnte Jahrhundert der Flucht allein, abgesehn von einigen unbedeutenderen Producten verwandter Art[2]), drei Memoirenwerke aus der Feder hervorragender muslimischer Fürsten aufzuweisen hat: Bâbur's Waqâi', Mîrzâ Ḥaidar's Ta'rîch-i Rašîdî und Šâh Ṭahmâsp I. Tadkirat.

Ueber Bâbur's unschätzbares Werk an dieser Stelle mich des weitern zu äussern wäre überflüssig: durch treffliche Uebersetzungen ist dasselbe auch dem Nichtorientalisten schon seit geraumer Zeit erreichbar und Ilminskij's Ausgabe des čagataischen Originals ist jedem Kenner des Türkischen zur Hand. Freilich bedarf's noch

1) Vorgetragen bei der 36. Versammlung deutscher Philologen, Schulmänner und Orientalisten zu Carlsruhe.

2) Wie die Tagebücher Sulaimân des Ersten, die Autobiographie Chairu'ddîn Paša's (Barbarossa's) u. a. m.

pflegte, mit immer mehr Vorbehalten zu umgeben[1]). Dass unser Lied, in dieser Form, Aufnahme fand ist ein schwerer Missgriff der Sammler. Sie durften nach der ganzen Anlage ihres Werkes keine Litaneien oder was dem gleich ist aufnehmen. Haben sie es zugelassen, so geschah es, weil sie nicht wussten, dass es aus zweierlei Tuch zusammengenäht war. Ein neuer Beleg für die Unsicherheit ihres Verständnisses der Texte: das vedische Ansehen des Stückes verführte sie. Nur seine Stellung am Schluss eines Anuvâka, wohin sonderbares häufig verwiesen wird, könnte eine ungünstige Vermuthung andeuten.

Es mag wohl sein, dass im Veda grössere oder kleinere Stücke ähnlicher Art noch auftauchen, wenn man misstrauischer als bisher und mit immer schärferen Gläsern sucht.

Unwillkürlich erinnert die Anwesenheit eines solchen Zwitters, sowie die des halbsinnlosen parodirenden Açvin-Liedes in **10, 106** an ein Fabrikat gleicher ja schlimmerer Art, das sich in das Avesta eingedrängt hat, das sogenannte Vishtasp Yasht. Wenn jene beide durch Mangel an Scharfblick der Sammler Eingang fanden, das Lied 5, 44 für seinen Zweck ernst gemeint, das Açvin-Lied ursprünglich wohl eine Spielerei war, so ist dieses Yasht auf wirkliche Täuschung berechnet, aber auch noch nicht von allen durchschaut. Die Ausleger des Veda wie des Avesta sollten sich durch solche Thatsachen warnen lassen.

Zum Schluss kann ich ein fabula docet, zugleich ein Wort zu Grassmanns Gunsten nicht unterdrücken. A. Ludwig sagt in den Bemerkungen am Schlusse unseres Liedes: „Grassmanns Uebersetzung — es ist nicht ganz klar, ob die von v. 13 oder des ganzen Lieds — zu discutieren ist nicht der Mühe wert; um die Worte des Dichters von vorliegendem Sûktam zu gebrauchen kann man nur sagen, d a s z G r. n i c h t z u d e n e n g e h ö r t, d i e d i e a n u v â k y â s p r e c h e n." Lassen wir die harmlosen anuvâkyâ beiseite, die hier überhaupt nicht hergehören, und suchen des dunkeln Wortes stacheligen Sinn zu fassen, so will L. wohl sagen, dass Gr. n i c h t s v e r s t e h e; er übersetzt ja, wenn auch falsch, in v. 13 „der die anuvâkyâ spricht versteht disz". Ort und Anlass dieser Sentenz könnten nicht unvorsichtiger gewählt sein, nachdem L. soeben einen sinnlosen Text für baare Münze genommen hat. Er springt mit beiden Füssen, Gr. tritt zögernd und misstrauisch in die Schlinge, scheint also doch mehr „verstanden" zu haben. Er ist wenigstens bis zum Zweifel gelangt.

---

1) Ich verweise auf meine Abhandlung in der Ztschr. f. vergl. Sprachforschung 26, 45 ff.

Šâh Ṭahmâsp I. und seine Denkwürdigkeiten[1].

Von

F. Teufel.

Bereits vor mehreren Jahren wies Prof. Sachau gelegentlich einer Besprechung von Schefer's Ausgabe und Uebersetzung des Mîr 'Abdû'l-karîm Buchârî (Lit. Centralblatt 1877 sp. 237) nachdrücklich auf die Wichtigkeit der Memoirenlitteratur für gründliche Erforschung morgenländischer Geschichte hin und bezeichnete die Veröffentlichung der einschlägigen Litteraturwerke als höchst wünschenswerth. Diese Bemerkung, auf 'Abdû'l-karîm ohne weiteres nicht anwendbar, ist an sich gewiss in hohem Grade richtig und unsre Kenntniss morgenländischer Geschichte würde zweifellos an Lebendigkeit und Tiefe ungemein gewinnen, wenn die autobiographischen Aufzeichnungen von Männern, die in den Geschicken muhammadanischer Völker eine hervorragende Rolle spielten, allgemein zugänglich wären. Indess bei dem in den Grundbedingungen morgenländischen Lebens wurzelnden Mangel an kraftvoller Entwickelung des Individuums vermochte dieser Litteraturzweig im Orient niemals zu jener reichen Entfaltung zu gelangen, die er im Occident schon früh erreichte, und wir müssen es als eine selten glückliche Fügung ansehn, wenn das zehnte Jahrhundert der Flucht allein, abgesehn von einigen unbedeutenderen Producten verwandter Art[2]), drei Memoirenwerke aus der Feder hervorragender muslimischer Fürsten aufzuweisen hat: Bâbur's Waqâi', Mîrzâ Ḥaidar's Ta'rîch-i Rašîdî und Šâh Ṭahmâsp I. Tadkirat.

Ueber Bâbur's unschätzbares Werk an dieser Stelle mich des weitern zu äussern wäre überflüssig: durch treffliche Uebersetzungen ist dasselbe auch dem Nichtorientalisten schon seit geraumer Zeit erreichbar und Ilminskij's Ausgabe des čaġataï'schen Originals ist jedem Kenner des Türkischen zur Hand. Freilich bedarf's noch

1) Vorgetragen bei der 36. Versammlung deutscher Philologen, Schulmänner und Orientalisten zu Carlsruhe.

2) Wie die Tagebücher Sulaimân des Ersten, die Autobiographie Chairu'l-dîn Paša's (Barbarossa's) u. s. w.

mancher Arbeit, um ein auch den höheren Ansprüchen philologischer Akribie genügendes Verständniss des Buchs durchweg zu ermöglichen: die Kazaner Ausgabe ist leider auf Grund einer einzigen, keineswegs fehlerlosen, Handschrift veranstaltet, und durch Divination der vielfach verwüsteten Ueberlieferung aufzuhelfen hat der Herausgeber nicht versucht.

Auch das Ta'rîch-i Rašîdî ist dem gelehrten Publicum nicht mehr unbekannt. W. Erskine hat dasselbe zu seiner trefflichen Geschichte Indiens unter Bâbur und Humâjûn fleissig zu Rathe gezogen und Weljaminow-Zernow eine im Asiatischen Museum zu St. Petersburg befindliche Uebersetzung desselben in kašgârischem Türkisch zu seiner Geschichte der Kasimow'schen Czare benutzt: auch in Elliot-Dowson's history of India (V. 127—135) findet sich eine Notiz darüber. Allein eine seiner ungemeinen Bedeutung entsprechende Beachtung hat das Werk noch nicht erfahren: dass Erskine durch Fehler seiner Handschrift nicht selten zu Irrthümern verleitet ward, lässt sich mit Bestimmtheit nachweisen, vieles für uns höchst Interessante konnte er dem Zweck seiner Arbeit gemäss aufzunehmen gar nicht beabsichtigen. Gewiss wäre es für einen gründlichen Kenner des Persischen und Türkischen, sowie der zeitgenössischen Geschichte eine der anziehendsten und lohnendsten Aufgaben, das Ta'rîch-i Rašîdî im Urtext zu veröffentlichen und handschriftliches Material liegt jetzt zur Genüge vor. In London allein sind vier Handschriften, zwei im British Museum und zwei im India Office; eine fünfte besitzt die St. Petersburger Universitätsbibliothek (cod. pers. 272), eine sechste diejenige der Asiatic Society of Bengal (Pers. Mss. 155, vgl. Abul Fazl Ain i Akbari transl. by Blochmann I, 461 not. 3).

Diese beiden Werke sind sich durchaus ähnlich in Anlage und Ausführung und ähnlich sind auch ihre Verfasser: sie beide dem Blute der grossen tatarischen Welteroberer entsprossen, geadelt durch hervorragende persönliche Eigenschaften, unbeugsamen Muthes vom Schicksal, das sie aus der Heimath verbannte, ein Reich, glänzender als das angestammte Besitzthum ertrotzend, bezeichnen sie mit dem Šaibâniden 'Abdu'l-lâh Chân von Buchârâ auf würdige Weise das Jahrhundert, mit welchem das Heldenzeitalter der turânischen Völker zu Ende ging.

Ganz anderer Art ist Šâh Ṭahmâsp I. Das Wesen dieses von einheimischen Schriftstellern ausnahmslos mit überreichem Lobe gefeierten Fürsten mit Sicherheit zu erkennen und darzustellen ist nicht ganz leicht und wir müssen die Verhältnisse, welche er beim Beginne seiner Regierung vorfand und die deren Verlauf beherrschten, scharf in's Auge fassen, um den richtigen Maassstab für seine Beurtheilung zu finden.

Ṭahmâsp's Vater Isma'îl b. Ḥaidar hatte bei seinem Auftreten in einem grossen Theile Vorder- und Mittelasiens von Grund aus zerklüftete Zustände vorgefunden, welche, aus dem stürmischen Zer-

fall des Timuridenreichs erwachsen, dem ersten Druck einer neu emporstrebenden Bewegung erliegen mussten: so mochte es ihm im Verlaufe weniger Jahre glücken ein Reich zu gewinnen, welches vom Stromgebiet des Euphrat und Tigris bis zu den Ufern des Amû Darjâ sich erstreckend die einst den Sâsâniden unterworfenen Gebiete zum grossen Theile in sich vereinigte. Doch ob das in so unaufhaltsamem Fortschreiten geschaffene Werk wirklich historische Berechtigung in sich trage, musste sich dann erst zeigen, als es sich darum handelte die lose aneinandergefügten Glieder mit einem einheitlichen Gedanken zu durchdringen und so zu einem Ganzen zu verbinden, dasselbe entwickelungsfähig nach innen, widerstandskräftig nach aussen zu gestalten. Hier nun trat gar bald der wunde Fleck der neuen Schöpfung zu Tage. Nicht Reaction des nationalen Bewusstseins hatte die Befreiung Îrân's vom turânischen Joche bewirkt, sondern Privatrache am Fürsten von Širwân und an den Turkmânen vom weissen Hammel hatte zu Isma'îl's Auftreten den ersten Anstoss gegeben, seine nächsten Schritte bestimmt; nicht îrânische Volkskraft hatte die Fremden bezwungen, sondern türkische Stämme hatten dem Sohne Ḥaidar's zur Vernichtung ihrer Blutsverwandten den Arm geliehn, seinen Thron gegründet: sie bildeten auch bis 'Abbâs I. anfangs ausschliesslich, seit Ṭahmâsp I. im Verein mit der grusinischen Ritterschaft den Kern der persischen Heere [1]). So war von vornherein das neue Herrscherhaus den mächtigen türkischen Stammhäuptern auf's tiefste verpflichtet, die Unabhängigkeit der Krone, die Einheit des Reichs gefährdet, die Grundlage volksthümlicher Entwickelung verrückt. Nur schwachen Ersatz für den Mangel eines nationalen Gedankens konnte das ši'itische Dogma gewähren, welches von den Ṣafiden gemäss der Tradition ihres Hauses sofort mit einer Entschiedenheit geltend gemacht wurde, wie dies seit den Tagen der Fâṭimiden nicht wieder geschehen war: aber weder eignete sich der skeptische und egoistische Perser in gleichem Maasse zum Träger religiöser Ideen wie etwa der Berber oder selbst der Aegypter, noch bot das neupersische Reich in strategischer Hinsicht dieselben günstigen Bedingungen als Operationsbasis zum Defensiv- und Offensivkampf gegen die ringsum drohenden mächtigen sunnitischen Nachbarn, wie das in dieser Hinsicht so glücklich begabte Nildelta.

All' diese Keime verhängnissvoller Erschütterungen begannen bereits unter Isma'îl sich zu entwickeln. Blutige Kämpfe zwischen den Stämmen der Dûlqadr und Ustaǵlu (913 H. = 1507—8 Ch.), Erhebungen der Takkalu (917 H. = 1511—12), die Ermordung

1) Daher werden die Truppen der Safawî von Ausländern auch bisweilen gradezu Turkmânen genannt, so Bâbur ۴٥٨, ۴٥٩, Abû'l-faḍl, Akbarnâmah I, ۳۲۲ Z. 1, ۳۲۳ Z. 8, ۳۲۹ Z. 20 (ed. Calc.), neben قزلباش und قزلباشيه.

des Wazîr's Mîrzâ Šâh Ḥusain durch den Mihter Šahquli 'Arabgîrlu (929 = 1522—23) zeigten die schwer zu bändigende Unbotmässigkeit der türkischen Tribus, die Zügellosigkeit der Grossen. Der unglückliche Krieg mit der Pforte offenbarte die tiefe Kluft, welche die Proclamirung des ši'itischen Dogma's als Staatsreligion des Ṣafîdenreichs zwischen diesem und dem westlichen Nachbar gerissen, sowie die militärische Ueberlegenheit des letzteren. Von Norden und Osten drängten immer gewaltiger die von Abû'l-chair Chân's Enkeln geführten Oezbeken, überwältigten endlich, ungebeugt durch ihre Niederlage bei Marw und Muḥammad Šaibânî's Tod, in Mâwarâ'l-nahr den letzten, durch persische Hilfe nachdrücklich unterstützten Widerstand Bâbur's (918 H. = 1512).

Doch erst unter Ṭahmâsp I. schoss die schlimme Saat zu üppigem Wachsthum empor. Wieder waren beim Beginn seiner Regierung die Oezbeken in Churâsân eingebrochen; der soeben zum ersten Wakîl ernannte Dîw Sulṭân Rumlu machte sich anheischig sie zu vertreiben, missbrauchte aber die ihm ertheilte Vollmacht zu Truppenaufgebot, um an der Spitze der Rûmlu und Takkalu über die vom zweiten Wakîl Köpek Sulṭân geführten Ustaǵlu herzufallen. Dreijährige erbitterte Kämpfe (931—933 H. = 1524—27) endigten mit völliger Niederlage der Ustaǵlu und Köpek's Tod; aber wie wenig der Šâh dessen sich zu freuen Ursache hatte, zeigte sich bereits 937 H. (1530—31), als die Söhne Gûhah Sulṭân Takkalu's, Šâh Qubâd und 'Alî Big ihren Stamm zur Unterdrückung der Ustaǵlu, Ḏûl-qadr und Afšar und zur Schmälerung des königlichen Ansehens unter die Waffen riefen. Ein allgemeines Blutbad brach die Macht der Takkalu in der Heimath; aber einer ihrer Bige, Ulama, der vom Jasaul zum Išik-aǵasi und Amîru'l-umarâ von Aḏarbaiǵân sich emporgeschwungen, empörte sich bei der Nachricht von dem über seinen Stamm verhängten Blutgericht, entwich nach Stambul und gab so die nächste Veranlassung zu jenen folgenschweren Verwickelungen mit der Pforte, welche nach drei Feldzügen die persischen Grenzen bis jenseits der kurdischen Gebirge zurückdrängten. Noch trüber beinahe gestalteten sich die Dinge im Norden und Osten. Wohl gelang es dem jungen Šâh in den ersten Jahren seiner Regierung (935 H. = 1528) bei Ǵâm einen glänzenden Sieg über die unter 'Ubaidu'l-lâh Chân's Banner vereinigten oezbekischen Sulṭâne zu erringen, aber der gewonnene Vortheil ward nicht verfolgt. Nach wie vor brachen die oezbekischen Alamane in Churâsân ein, scheuchten die persischen Grenztruppen, verheerten das schutzlose Land, um beim Nahen überlegener gegnerischer Heere wieder rasch zu verschwinden. Den Šaibâniden gesellte sich bei diesem Treiben bald auch Jâdgâr Chân's zahlreiche Nachkommenschaft, welche von Urganǵ und Chiwaq, das sie den persischen Dârôǵah's entrissen, ihre Herrschaft mit Erfolg auszubreiten strebte und unter Awaniš Chân's Söhnen den Gipfel ihrer Macht erreichte. Dîn Muḥammad, Awaniš's ältester Sohn, ein Recke,

dessen wildem Muthe kein Wagniss zu kühn, kein Ziel zu fern schien, der selbst dem persischen Šâh den bewundernden Ausruf entlockte: „du hast ein steinern Herz, Dîn Muḥammad“ [1]), gewann Abîward und Marw: ʿAlî Sulṭân, sein jüngerer Bruder, konnte ruhig in Astrâbâd sitzend die Göklen-Turkmânen brandschatzen, auf dem Heimweg ein vierfach stärkeres persisches Heer bis zur Vernichtung schlagen. — Ohn' Unterlass spülte die oezbekische Sturmfluth losgerissene Trümmer der irânischen Ostmark hinweg.

Ist nun dies vielfache Missgeschick, welches durch einzelne Vortheile, wie die Befestigung persischer Macht im Südwesten des Kaspisees, die Unterwerfung Grusien's, die Besetzung Qandahâr's mit nichten aufgewogen ward, in erster Linie das Resultat schon im voraus gegebner ungünstiger Verhältnisse, so muss gleichwohl das von allen persischen Schriftstellern einem Fürsten, der die Lage so wenig zu meistern wusste, gespendete Lob etwas befremdlich scheinen und eine Quelle, welche zur richtigen Würdigung der Fähigkeiten sowie der ganzen Persönlichkeit desselben einen erheblichen Beitrag liefert, wird sicher dem Geschichtsforscher willkommen sein. Eine solche sind des Šâh's eigenhändige Aufzeichnungen.

Ṭahmâsp's Denkwürdigkeiten sind nur wenig bekannt. Ob Ḥâǵǵî Chalîfah das Werk erwähnt, kann ich nicht sagen, da mir denselben einzusehn hier nicht möglich ist: doch auch bei persischen Historikern wird dasselbe, soweit meine freilich noch lückenhafte Kenntniss reicht, nur selten angeführt. Ausgiebigen Gebrauch davon gemacht zu haben bekennt nach Rieu's Mittheilungen (Cat. of the Pers. Mss. [I] 107—108) Ṭahmâsp's Zeitgenosse Chwaršâh b. Qubâd in seinem Ta'rîch-i Êlčî-i Niẓâmšâh: aus ihm, der selbst als Quelle nur wenig genannt wird, schöpften reichlich zwei ganz späte Autoren, die am Hofe des letzten Ṣafiden, des Abû'l-fatḥ Sulṭân Muḥammad Bahâdur Mîrzâ zu Lakhnô die Geschichte des Hauses Ṣafî schrieben: Abû'l Ḥasan aus Qazwîn und Muḥammad Mahdî aus Šîrâz [2]): doch finden sich deutliche Spuren sei's directer, sei's indirecter, wenngleich stillschweigender Benutzung auch bei früheren Geschichtschreibern, wie z. B. im Šarafnâmah.

Copieen scheinen nur wenige gemacht worden zu sein. Ich habe nur von zweien Kenntniss erlangt, deren eine, von Blochmann

---

1) Abû'l-ġâzî, ed. Desmaisons p. ٢٣٨.

2) Muḥammad Mahdî b. Muḥ. Hâdî-i Šîrâzî verfasste eine sehr nützliche Compilation, welche in der Berliner Hs. (Cod. Sprenger 204) von fol. 5v — 149r. die Geschichte der Ṣafawî (von fol. 139r an die Abû'l-fatḥ Muḥammad's), fol. 149r — 174v diejenige der Herrscher von Ṭabaristân, Mazandarân, Gîlân und Širwân, fol. 174v. — 180v die Sulṭâne von Rûm (Uṯmânen) bis Sulaimân b. Salîm, fol. 180v — 200r die verschiednen muḥammadanischen Dynastieen Indien's behandelt — in dieser letzten Hälfte ganz übereinstimmend mit der erweiterten Redaction der Fawâ'id-i Ṣafawîjah, vgl. Rieu (I) 134b. Im Sprenger'schen Catalog wird das Werk p. 14 als „history of Shâh Ṭahmâsp and his predecessors“ bezeichnet.

in seiner Uebersetzung von Abû'l-fażl's Â'în einigemal citirt (I, 178 not. 1 426 not. 1) in der Bibliothek der Asiatic Society of Bengal, die andere (cod. Spreng. 205) in der K. Bibliothek zu Berlin sich befindet. Letztere hab' ich zur Benutzung hierher erhalten: sie bildet einen Kleinoctavband von 71 Blättern, die vollgeschriebne Seite zu 13 Zeilen, in cursivem, zum Šikastah sich neigenden Ta'lîq. An den Rand gesetzte Verbesserungen von der Hand des Textes beweisen, dass die Abschrift collationirt ward. Aus einer schwülstigen Nachschrift erhellt, dass die Vorlage der Berliner Hs. auf Befehl des Abû'l-fatḥ Sulṭân Muḥammad für einen Grossen des Hofes zu Lakhnô 1212 H. (1797) gefertigt wurde: die Vollendung des Berliner Codex selbst wird durch eine kurze mit rother Dinte geschriebne Bemerkung auf den 22. Januar 1817 chr. Zeitr. fixirt.

Das Werk zerfällt in zwei sehr ungleiche Hälften. Die erste, nach der anderthalb Blätter umfassenden Doxologie auf fol. 2v beginnend, behandelt bis fol. 14v die Ereignisse von Ṭahmâsp's Thronbesteigung 930 H. (1524) bis zur Empörung Ulama's 938 H. (1530—31). Die ersten Regierungsmassregeln des zehnjährigen Šâh, die Unruhen der Tribus, die Kämpfe mit den Oezbeken, der Verlust Bagdâd's durch die Empörung Ḏû'l-fiqâr's b. Alî big, sowie die Wiedereroberung der Stadt werden in streng chronologischer Folge, mit sorgfältiger Angabe des Datum's in Jahren der Higrat und des tatarischen Thiercyclus, bündig doch hinlänglich vollständig erzählt: die Person des Monarchen tritt hier noch wenig hervor. — Der zweite Theil beschäftigt sich von fol. 15r—70v mit den auf Ulama's Aufstand und Flucht nach Konstantinopel folgenden Verwickelungen mit der Pforte bis zur Auslieferung Sulṭân Bâjazîd's b. Sulaimân 969 H. (1562). Der unverhältnissmässig grosse Umfang dieses Theil's lässt glauben, was auch die Notiz des Êlči-i Niżâmšâh bei Rieu a. a. O. zu bezeugen scheint, dass der Verfasser ursprünglich bloss die türkischen Kriege darzustellen beabsichtigte: noch präciser könnten wir das Buch vielleicht als eine Apologie des vom Hofe zu Qazwîn gegen den unglücklichen Bâjazîd beliebten Verfahrens bezeichnen, welchem die voraufgehende historische Einleitung bloss als Folie zu dienen bestimmt war. Ṭahmâsp freilich spricht sich über den Zweck seiner Arbeit fol. 2v—3r dahin aus, dass er „eine Denkschrift (تذكرة) über sein Leben und seine Thaten abzufassen sich entschlossen, wie sie sich zugetragen vom Beginn der Regierung bis auf diesen Tag, damit von ihm ein Denkmal erhalten bleibe und eine Richtschnur (دستور العمل) für die erlauchten Kinder und die Freunde, bei deren Anblick sie Segenswünsche auszusprechen nicht vergässen". — Aber zu diesen Worten stimmt der Inhalt wenig, da seit Beginn der türkischen Händel andrer Angelegenheiten mit keiner Silbe weiter gedacht wird; selbst der für Persien so ehrenvolle und in seinen Folgen so bedeutende Aufenthalt Humâjûn's am persischen Hofe wird, abgesehn von einer

gelegentlichen Anspielung am Schluss, nicht erwähnt. Doch dem sei wie ihm wolle: jedenfalls ist der Charakter dieses zweiten Theils ein wesentlich andrer. Die Angabe des Datums verschwindet fast ganz, die Erzählung wird ausführlicher, belebter, die Person des Šâh's steht mehr im Mittelpunct der Ereignisse. Auf fol. 70 v bricht die Darstellung mit der Audienz der türkischen Gesandten, die zur Empfangnahme Bâjazîd's gekommen, plötzlich ab.

Was nun den Gesammteindruck des Werks anlangt, so ist derselbe unleugbar kein ungünstiger. Die Sprache ist einfach und natürlich, der Ton der Erzählung ruhig und gemässigt. Die eignen Schwächen werden im allgemeinen nicht verschwiegen, die Stärke des Gegners wird nicht herabgemindert: persische Prahlereien kommen gar nicht vor. Eigne Reflexionen werden sogar seltner zum besten gegeben, als uns vielleicht lieb wäre: um so sorgfältiger werden wir auf einzelne Aeusserungen und charakteristische Züge achten, welche scharfe Streiflichter auf das Denken und Fühlen, das Wollen und Können des königlichen Verfassers zu werfen geeignet sind.

Obgleich schon als Knabe zur Regierung gelangt, scheint Ṭahmâsp keinen geringen Begriff von der Würde und den Pflichten seiner Stellung gehabt zu haben. Wie er selbst erzählt, kümmerte er sich in eigner Person um die Verwaltung, inspicirte täglich Einnahmen und Ausgaben, um etwaige Nachlässigkeit streng zu ahnden (fol. 3). Einige von der Strafe ereilte Schuldige werden namentlich aufgeführt. — Dem Toben des Bürgerkriegs musste der junge Šâh machtlos zusehn; aber wie verhaltner Grimm klingen die auf das Treiben der türkischen Amîre zielenden Worte: „dies alles ertrug ich, um zu sehn was Gottes Wille sei". An die Erwähnung der Schlacht bei Nachičuwân, welche das Heer der Ustaǵlu zertümmerte, knüpft er die Bemerkung: das war wirklich ein grosser Sieg, und in Qazwîn war ich jetzt in Wahrheit König (fol. 8 v). Er glaubte es ohne Zweifel dem Ansehn der Krone schuldig zu sein, wenn er die siegreiche Partei, obgleich sie den ungesetzlichen Kampf begonnen, als Verfechterin der königlichen Rechte hinstellte: dass er aber des wahren Sachverhalts sich wohl bewusst war, zeigt die bald hernach auf den Rath Ǵûhah Sulṭân's im Audienzsaal erfolgte Ermordung Dîw Sulṭân Rûmlu's, des Urhebers der Empörung, wobei der Šâh selbst den ersten Streich zu führen nicht verschmähte. Ueber diese anderweitig hinlänglich bezeugte Blutthat gleitet der königliche Memoirenschreiber mit den Worten hinweg: „einige Widerspenstige, welche sich dort [in Qazwîn] befanden, räumte ich, jeden auf eine andre Weise, aus dem Wege". — Die rücksichtslose Energie, welche Ṭahmâsp hier zu finden wusste, verliess ihn auch nicht beim Aufstand der Takkalu: dem Erscheinen der Söhne Ǵûhah Sulṭân's und ihres Anhangs am Thore des Palastes begegnete er mit dem sofortigen Befehle den ganzen Stamm niederzumachen. — Im Uebrigen ist die ruhige Objectivität, mit welcher Ṭahmâsp all' diese Men-

tereien der Grossen und Stämme berichtet, höchst anerkennenswerth; nie lässt er sich zu jenen Schimpfereien hinreissen, mit welchen Hofhistoriographen und Hofdichter die Feinde ihres Gönners insgemein zu überschütten pflegen.

Weniger glimpflich kommt der „Oezbek 'Ubaid" ('Ubaidûl-lâh Chân von Buchârâ) weg. „Das war ein Erzbösewicht", heisst es einmal (fol. 18 r). „Ungläubige und Musalmânen galten vor ihm gleich. Einst brachte man ihm einen Gelehrten, den er zu tödten befahl. Als man für denselben Fürbitte einlegte mit der Bemerkung, er sei ein Sajid und unschuldig, entgegnete er: eben weil er ein Sajid und Gelehrter ist, will ich ihn umbringen. — Gottes Fluch über ihn!" — Ein andermal äusserte Jemand im Magis: wer nicht wenigstens ein Körnchen Hass gegen den Fürsten der Gläubigen ['Alî] im Herzen trägt, ist kein rechter Musalmân. Jener Verfluchte hatte grade einen Granatapfel in der Hand: Gott sei Dank, sagte er, ich habe Hass in der Brust wie dieser Granatapfel!" [1]) — Trotz dieser Ausbrüche frommen Zorns werden aber die Schlappen nicht verhehlt, welche die königlichen Truppen mehr als einmal durch jenen Frevler erlitten. — Dass Ṭahmâsp kein grosser Taktiker war, zeigt die sehr mangelhafte Darstellung der Schlacht bei Gâm (fol. 10) verglichen mit dem Berichte Bâbur's (p. ٣٥٨—٣٥٩), der aus Mittheilungen eines Augenzeugen schöpfend in wenigen aber sicheren, durchaus die Hand des kundigen Militärs verrathenden Strichen ein scharf umrissenes Bild des Gefecht's uns vor Augen stellt. Dagegen ermangelt der Šâh nicht uns wohlgefällig zu erzählen, wie er in der Stunde drangvoller Entscheidung sich vertrauensvoll an Gott und die Imâme gewandt, worauf sofort durch die Verwundung 'Ubaid's das Schicksal des Tags sich günstig für die Qizilbaš gestaltete; wie er dann in der folgenden Nacht noch ungewiss über die endgültige Entscheidung in unruhigem Schlummer liegend durch die Erscheinung 'Alî's, der ihm glänzenden Sieg verhiess, wunderbar getröstet worden. Träume und Traumgesichter spielen überhaupt in diesen Memoiren eine nicht unerhebliche Rolle. Ṭahmâsp selbst erklärt (fol. 19) fest davon überzeugt zu sein, dass alles was der Fürst der Gläubigen in einem Traumgesicht zu Jemanden spreche in Erfüllung gehe; er theilt demnach auch verschiedne, theilweise ziemlich curiose Träume mit, welche genanntes Axiom bestätigen sollen; mit der Interpretation darf man's freilich allzu genau nicht immer nehmen.

Von ganz besondrem Interesse ist der Abschnitt über die türkischen Verwickelungen. Wir erfahren hier eine Reihe von Thatsachen, weche nicht bloss für die äussere Geschichte jener Feldzüge,

---

1) Eine ganz ähnliche Geschichte von Kâmrân Mirzâ, Bâbur's Sohne, s. bei Abû'l-fazl Akbarn. I, ٣٨٣. — Es mag wohl eine sprichwörtliche Redensart zu Grunde liegen.

sondern insbesondre auch für die Beurtheilung der Stimmungen und Bezüge im königlichen Hoflager und Hauptquartier, sowie der Genesis des Kriegs von nicht geringer Bedeutung und für des Šâh's Haltung höchst bezeichnend sind. Ṭahmâsp hatte sich offenbar die seinem Vater bei Čaldirân zu Theil gewordne Lehre sehr wohl gemerkt: mit ängstlicher Sorgfalt sucht er, nachdem der Grenzkrieg schon längst entbrannt ist, noch immer den Schein festzuhalten, als lebe er mit dem Sulṭân, den er stets respectsvoll „Seine Hoheit den Chunkjâr" (حضرت خواندکار) nennt, in tiefstem Frieden, als seien all' jene von türkischen Truppen in Kurdistân und Aḏarbaiǵân verübten Feindseligkeiten bloss Machinationen Ulama's und des von letzterem verführten Grosswazîr's, des Ibrâhîm Pâšâ, welcher sehr malitiös als Theriakfresser charakterisirt wird. Sie macht er denn auch später, da die Thatsachen sich nicht mehr wegleugnen lassen, für das geschehne Unheil verantwortlich und bezeichnet Ibrâhîm's bald hernach erfolgten Sturz als gerechte Strafe (fol. 20v—21r). Höchst merkwürdig ist das Schreiben, mit welchem Ṭahmâsp Sulaimân's höhnende Herausforderung zur Schlacht erwidert (fol. 25): mit nüchterner Verständigkeit und nicht ohne Witz wird die Zumuthung, gegen zehnfache Ueberzahl kämpfend sich selbst in's Verderben zu stürzen, zurückgewiesen, das stete Aufwärmen der Mär von Čaldirân gegeisselt. Ein bischen Furcht blickt freilich auch hervor und die beigefügte Erzählung von der durch eine Traumerscheinung des Šâh's veranlassten Aufgabe des Weintrinkens und aller andern unerlaubten Genüsse schmeckt etwas nach selbstgefälliger Frömmelei. Doch um dies gleich zu bemerken, lässt alles glauben, dass es Ṭahmâsp mit seiner Frömmigkeit, natürlich im Geist seiner Zeit und seines Volks, wirklich ernst war. Sie lässt ihn auch für sich und andre in allen Nöthen Hülfe niemals von menschlicher Anstrengung, sondern stets von Gottes Huld erwarten und wiederholt (so fol. 29r, 47v) wird das Ḥâfizische Bait[1]) citirt:

کار خود گر بخدا باز گذاری حافظ
ای بسا عیش که با بخت خداداد کنی

Sie spricht auch, wenngleich nicht ohne Beimischung andrer Motive bei der Antwort mit, welche er dem Vorschlage seiner Amîre, während des Chunkjâr's Abwesenheit bei den Franken in dessen Gebiet einzufallen, entgegensetzte (fol. 16r): „Freunde! S. H. der Chunkjâr ist zum Glaubenskampf gegen die Franken gezogen: wie sollt' ich da in sein Gebiet einfallen? das kann nimmermehr gut enden. Und hätt' er meinen eignen Sohn erschlagen, so würd' ich während seiner Abwesenheit im Glaubenskampf in sein Gebiet nicht

1) Ed. Rosenzweig III, 54, var. بکرم statt بخدا.

einfallen.“ — Gegen Ulama, der den Sturm gegen ihn heraufbeschworen, lebte ein glühender Hass in Ṭahmâsp's Seele. Ihn sucht er stets zu treffen und wo sich Aussicht bietet ihn zu erreichen, da schont er in angestrengten Gewaltmärschen weder Mann noch Ross. Noch im letzten türkischen Feldzug weigert er sich, obwol zum Frieden geneigt und desselben sehr bedürftig, denselben durch Ulama's vom Sulṭân vorgeschlagne Vermittelung zu empfangen und motivirt die Weigerung durch den Vers (fol. 60): Vorzuziehn ist's, die Gnade des Herrn verlieren als die Unbill seiner Thürhüter dulden; besser aus Begier nach Fleisch sterben als die Forderung der schmutzigen Fleischer ertragen“ [1]. — Nicht geringer ist seine Erbitterung gegen den eignen Bruder Elqaṣ Mîrzâ, der den zweiten türkischen Krieg veranlasste. Hier brachte Ṭahmâsp zuerst die durch die Verhältnisse gebotne und auch später erprobte Kampfweise consequent in Anwendung: unter steter Bedrohung der feindlichen Operationsbasis, die an Front und Flanke des Gegners liegenden Gebiete methodisch zu verheeren und jenen so durch Hunger zum Rückzug zu zwingen. Diese Vertheidigungsweise rettete das persische ʿIrâq und Fârs vor feindlicher Invasion, brachte aber unsagbares Elend über die berührten Provinzen. Eines Tags war Ṭahmâsp ausgeritten: da sah er etwa zwanzig Leute zu Fuss des Weges ziehn. Er sandte einen Läufer, um bei ihnen Erkundigungen einzuholen. Als er erfuhr, dass sie durch den Krieg all' ihre Habe verloren und nach Dijârbakr auswandern wollten, um in der Heimath nicht Hungers zu sterben, da fluchte er Elqas und weinte über jener Schicksal (fol. 50). Des rebellischen Bruders habhaft zu werden schien denn auch jedes Mittel gut genug: durch die Zusicherung, sein Leben schonen zu wollen, ward er den Händen Surchâb Sulṭân's, des Herrn von Ardalân, entwunden, nach kurzer Haft am Hoflager des Šâh's nach Alâmût (Qahqahah) gebracht und dort ermordet. Ṭahmâsp behauptet, Leute, die ihres Vaters Tod an Elqaṣ zu rächen gehabt, hätten der Wächter Sorglosigkeit benutzt und jenen von den Zinnen der Burg herabgestürzt (fol. 55): dass dies aber auf königlichen Befehl geschehn, könnten wir zwischen den Zeilen lesen, auch wenn es nicht durch andre Quellen ausdrücklich bestätigt würde [2]. — Sehr charakteristisch sind auch die Worte, mit welchen Ṭahmâsp seinen gefangnen Bruder begrüsst: du hast nun gesehn, dass mein Aqa stärker als die dir zu Gebote stehende Hülfe war und wie er dich zu mir gesandt: eine Anspielung auf das Schreiben, mit welchem er bei Beginn des Kriegs einen prahlerischen Brief seines Bruders beantwortet und in dem er seine feste Zuversicht auf ʿAlî, seinen und aller Gläubigen Aqa, gegenüber allen irdischen Gewalten in ebenso schönen als kraftvollen Worten zum Ausdruck

1) Das Bait ist von Saʿdî, s. Gulistân ed. Johnson p. ۷۸.

2) S. Cheref-Nameh p. p. Véliaminof-Zernof II, p. ۲۰۴.

bringt (fol. 41—43). — Fast ergötzlich wirkt die Darstellung der Reibereien zwischen Iskandar Paša, dem Beglerbegi von Erzerûm, und den persischen Grenzbefehlshabern, welche den dritten türkischen Krieg herbeiführten, sowie der mit theologischer Polemik stark versetzten Correspondenz zwischen beiden Theilen, in welche auch der Šâh sich einmischte (fol. 55—66). Als man Ṭahmâsp zu wissen that, dass ein Fatwâ der 'Ulamâ und Šaiche von Rûm das ganze Volk der Perser mit Gut und Blut für vogelfrei, den Krieg mit ihnen als Glaubenskrieg erklärt habe, begnügte er sich mit der vernünftigen Bemerkung: ein schönes Fatwâ! uns, die wir Gebet und Fasten, Wallfahrt und Zehnten und alle andren religiösen Obliegenheiten kennen und verrichten, uns erklären sie für Ungläubige! der Herr der Welten mag zwischen uns richten (fol. 57 v—58 r).

Einer der dunkelsten Puncte in Ṭahmâsp's Leben ist unstreitig sein Benehmen gegen den unglücklichen Bâjazîd. Es ist morgenländischer Denkweise angemessen, wenn der an Elqâs begangne Brudermord dem Šâh insgemein minder hoch angerechnet wird, als der Verrath am Gastfreund: doch mögen wir auch hierüber anders denken, so bleibt letzterer gleichwol trotz aller politischen Rücksichten auch in unsern Augen ein Bubenstück. Ṭahmâsp allerdings sucht seine Handlungsweise in's beste Licht zu rücken. Eine Reihe von Belastungsgründen wird gegen den Flüchtling in's Feld geführt, aber keiner will recht verfangen. So fällt's dem Šâh zu guter Zeit noch ein, dass Bâjazîd gegen seinen Vater und Wohlthäter übel gehandelt, er (Ṭahmâsp) nach Qurân und Ḥadît demnach nicht gehalten sei jenem auch fürderhin Schutz zu gewähren; dass er ferner ihm selbst den gebührenden Respect nicht erwiesen und sich so als einen thörichten und ungebildeten Menschen gezeigt. Das ganze Raisonnement, durch welches Ṭahmâsp sich selbst die Nichtsnutzigkeit seines Schützlings, sowie sein gutes Recht, denselben preiszugeben, vordemonstrirt, gipfelt in dem famosen Bait: er selbst ist thöricht und unwissend: wesshalb sollte auch ich die Thorheit begehn mich mit ihm zu verbinden? (fol. 67). So werden denn Gesandte an den Grossherrn und an Sulṭân Salîm abgeschickt, die Unterhandlungen einzuleiten; Bâjazîd aber wird in sicherm Gewahrsam gehalten, bis ein angeblich vermittelst vergifteten Confects gegen den Šâh geplanter Mordversuch, sowie andre Gewaltschritte Bâjazîd's den traurigen Handel zu raschem Abschlusse bringen. Der Unglückliche wird unter einem Vorwand zum Šâh gerufen, in dessen Gegenwart von bereitgehaltnen Bewaffneten festgenommen und ausgeliefert und zwar, wie Ṭahmâsp selbst mit empörendem Cynismus berichtet, den Abgesandten Salîm's, zur Wahrung des eidlich dem Flüchtling gegebnen Versprechens, ihn und seine Kinder dem Chunkjâr niemals zu überantworten. Die 'uṯmânischen Gesandten begrüsst der Šâh mit den Worten: Eure Excellenzen (پاشا حضرتلری وحسن اغا), seid willkommen! Ihr bringt den Frieden! Was der

Chunkjâr gebietet werd' ich thun und eine Uebertretung mir nicht gestatten. Ich bin zu jedem Dienste den er befiehlt bereit. Aber für diesen Dienst fordere ich auch vom Chunkjâr und Sulṭân Salîm eine Vergütung und Belohnung (جايزه وجلدوقى) wie sie ihrer würdig sind und erwarte vom Chunkjâr, dass Sulṭân Bâjazîd und seine Söhne keine Unbill treffe (fol. 70 v). — Mit dieser grotesken Wendung schliesst das Buch.

Es erübrigt nun noch ein paar Worte über den Stil zu sagen. Dieser ist in der That ganz vortrefflich. Ich habe noch wenige persische Bücher gelesen, die in solch' ungekünstelter und schlichter Sprache geschrieben gewesen wären. Da sind keine nichtssagenden Phrasen, keine phantastischen Metaphern und hochfliegenden Hyperbeln: in kurzen, einfachen Sätzen bewegt sich die Rede, welche durchaus das Gepräge des gebildeten Umgangstons trägt. Gewisse Wendungen, wie die Anknüpfung eines neuen Satzes durch قضارا zufällig, auch wohl اتفاقا, gewisse Wörter wie arab. حرف im Sinne von pers. سخن, türk. الكاء im Sinne von ولايت (ايالت), arab. سوا mit Iżâfat statt pers. جز oder بجز, سوگند ياد كردن statt سوگند خوردن wiederholen sich öfter, doch ohne den Schein der Manierirtheit zu erwecken. Bemerkenswerth ist das Nichtvorkommen der arab. Femininpluralendung ـات an persischen und türkischen Hauptwörtern. Die seit der tatarischen Invasion im Persischen eingebürgerten mogolischen und türkischen Wörter finden sich auch hier häufig, doch liegt hierin kein Vorwurf. — Verse werden namentlich im zweiten Theil oft in die Rede eingeflochten, meist eigne Compositionen des Šâh's [1]), zum Theil Impromptu's, bis auf ein türkisches Bait alle persisch: daneben werden Niẓâmî, Sa'dî, Ḥâfiẓ, Hâtifî's Timurnâmah (hier ohne Autornamen schlechtweg (تاريخ تيمورى) citirt. — Verse des Qurân und Sprüche der Sunnah werden an passender Stelle auch nicht gespart und eigne Ansichten liebt der Šâh durch biblische Legenden oder Erzählungen aus der altpersischen Geschichte zu stützen.

Ich habe im Vorhergehenden aus dem Inhalt des Buchs nur einige wenige Puncte hervorgehoben, welche für die Charakteristik des Autors und seines Werks von Bedeutung schienen: sie werden genügen, um von beiden eine einigermassen richtige Vorstellung sich zu bilden. Ṭahmâsp war gewiss nicht unbegabt: lebhaften, gebildeten Geistes, in jüngeren Jahren auch thätigem Leben nicht

1) Ueber Ṭahmâsp als Dichter, vgl. The Atesh Kedah by Lutf Ali Beg, ed. Bland p. ۴۳.

abgewandt, bisweilen selbst kraftvollster Erhebung fähig, stand er seinem Vater an Fähigkeiten wohl wenig nach und hätte unter andern Umständen einen ganz guten Regenten abgeben mögen. Aber der stürmischen Zeit, in welche ihn das Schicksal geworfen, war er nicht gewachsen. Sie forderte planmässige, von grossen Gesichtspuncten ausgehende und auf bestimmte Ziele gerichtete Thatkraft, wie sie später ʿAbbâs I. unter noch schwierigeren Verhältnissen zum Heile des Reichs so glänzend bewährte: Ṭahmâsp, ohne Einsicht in die Grundübel der Lage und ohne schöpferischen Gedanken, zersplitterte seine Thätigkeit an den einzelnen auf ihn eindringenden Erscheinungen, ohne eine neue bessere Grundlage zu suchen und ward im Kampf mit Verrath und Empörung immer mehr zum despotischen Schwächling. Seine Memoiren aber, welche ein in allem Wesentlichen treues, wenn auch fast nirgends ausgeführtes Bild der dargestellten Ereignisse geben, verdienen jedenfalls mehr Berücksichtigung als ihnen bis jetzt zu Theil geworden und wären schon um ihrer Sprache willen der Herausgabe nicht unwerth.

Geschichtliches zur Etymologie von *θεός*.

Von

Dr. E. Nestle.

Im Jahrgang XXXII (1878) der Ztschr. der DMG. habe ich eine sprachwissenschaftliche Abhandlung des syrischen Kirchenvaters Jakob von Edessa aus dem Jahr 701 veröffentlicht und erlaubte mir aus Anlass derselben zwei Fragen an die klassischen Philologen zu richten. Die eine betraf ein syrisches Wort, das wörtlich übersetzt „Bereitung des Wortes“ hiess, dem Zusammenhang nach Ableitung bedeuten musste und offenbar aus dem Griechischen zu stammen schien, dessen Original ich nicht finden konnte. Prof. G. Hoffmann in Kiel beantwortete diese Frage noch im gleichen Jahrgang der Ztschr. der DMG., indem er zeigte, dass Jakob das griechische Wort *ἐτυμολογία* als *ἑτοιμολογία* gedeutet und übersetzt habe. In Johannis Euchaitorum Metropolitae quae supersunt 1882 p. VIII, Anm. 1 macht Lagarde darauf aufmerksam, wie sehr damit Hoffmann das Richtige getroffen, indem im cod. vat. gr. 1269 und 889, beide saec. XVI, der Titel eines Gedichts dieses Mannes ursprünglich *ἑτοιμολογικὸν ἔμμετρον* geschrieben sei.

Die zweite Frage betraf eine Stelle, in welcher Jakob von der Etymologie des griechischen Wortes *θεός* handelte. Er sagt dort (S. 484, 12—14): „So kommt ja das griechische Wort für Gott, das *θεός* gesprochen wird, her vom Laufen, und das ist sein *ἕτοιμον*, oder vom Sehen oder vom Brennen“. In der Uebersetzung S. 495 setzte ich die griechischen Worte *θέειν*, *θεᾶσθαι* und *δαίειν*, das letztere mit einem Fragezeichen, hinzu. In meinen Anmerkungen S. 502 verwies ich für die beiden ersten auf die bekannten Stellen Cratylus 397 D und Macrobius Sat. 1, 23; in Betreff des dritten fragte ich, woher Jakob die Notiz habe, dass *θεός* von einem Wort herkomme, das Brennen, verbrennen bedeute. An *δαίω*, *δαίμων* zu denken liege wohl am nächsten, ich könne aber diese Etymologie aus der mir bekannten griechischen Literatur nicht belegen und auch die weitere Möglichkeit scheine

mir nicht wahrscheinlich, dass Jakob an die Ableitung von **Ζεύς, Ζηνός** denke, die sich schon bei Heraklit finde, ***παρὰ τὴν ἔμπυρον ζέσιν*** oder ***πῦρ ἀείζωον***; er müsse, sagte ich damals, eine mir bis jetzt unbekannte Etymologie im Auge gehabt haben.

Vergebens wartete ich seither auf Auskunft von Seiten klassischer oder orientalischer Philologen. Da fand ich sie selber ganz unerwartet und zwar gleich in den ersten Zeilen des Gedichts, in dessen Ueberschrift Lagarde die Schreibung ***ἐτυμολογικός*** nachgewiesen hatte. Wie billig fängt dasselbe mit ***θεός*** an, um dann zu ***ἄγγελος, σεραφιμ, χερουβιμ, θρόνοι, δαίμων, οὐρανός*** u. s. w. fortzugehen und da lauten die 6 ersten Verse in der Ausgabe von (Studemund-) Bollig-Lagarde p. IX:

> ***θεὸς κατάρχει παντὸς ἔργου καὶ λόγου.***
> ***θεὸς διήκων τῶν ὅλων ποιημάτων,***
> ***φθάνει παρὼν ἅπασι καὶ δοκεῖ θ έ ε ι ν.***
> ***ὡς παντεπόπτης ὤν, θ ε ᾶ τ α ι τὴν κτίσιν,***
> ***α ἴ θ ε ι τι πᾶν ῥύπασμα καὶ πυρὸς πλέον·***
> ***ὃν προσκυνεῖν δίκαιον, οὐ κρίνειν ὅθεν.***

Es ist klar: ***αἴθειν*** hatte Jakob von Edessa im Auge im Jahr 701 bei seiner Etymologie von ***θεός***. Aber woher hatte er dieselbe, und woher hat sie der griechische Bischof des eilften Jahrhunderts?

Anzeigen.

Centralasiatische Studien von **Wilhelm Tomaschek** *II. Die Pamirdialekte.* Wien 1880. gr. 8. pp. 168.

Schon Wood berichtet, dass die Thallandschaften am oberen Oxus (Pandscha) von „Tādschīks" bewohnt seien. Unter diesem Namen begreift man im allgemeinen die persisch redende Bevölkerung Centralasiens im Gegensatz zu Uzbeken und Kirghisen. Die Bezeichnung war aber insofern für jene Bergstämme unpassend, als dieselben in ihrem Idiom mit den Bewohnern der Ebenen sich nicht zu verständigen vermögen. Weit signifikanter ist der Name „Galtscha" (Bergbewohner), welcher die in den Gebirgen sesshaften arischen Stämme im Gegensatz zu den Tādschīks in den Tiefländern am Oxus und Jaxartes bezeichnet.

Was wir nun durch neuere Reisende über diese Galtschas erfahren, war dazu angethan, unser lebhaftestes Interesse zu erregen. Sie werden uns geschildert als Leute von kräftigem Körperbau und hohem Wuchse, mit deutlich ausgeprägtem arischen Typus und brachykephaler Schädelbildung. Haupt- und Barthaar sind dunkelbraun, häufig hellbraun, oft sogar roth oder flachsblond [1]). Galtschas finden sich längs des Pandscha in Wakhān, Garān, Schugnān, Roschān und Darwāz, ferner in Badakhschān, Karātegīn und am oberen Zerafschān, sowie auf der östlichen Pāmir in der Landschaft Sirikūl.

Der berühmte Reisende R. Shaw hat überdies auch den Dialekten dieser Stämme seine Aufmerksamkeit zugewendet und seine Sammlungen im Journal of the Asiatic Society of Bengal vol. 35 und 36 veröffentlicht. Das hier gebotene Material hat Tomaschek in der vorliegenden Schrift wissenschaftlich verarbeitet. Es ist uns nunmehr möglich, die ethnographische Stellung der Pāmirvölker genauer zu präcisiren. Dieselben sind nicht etwa Perser, deren

1) Vergl. nunmehr auch Regel in Petermanns Mittheilungen 1882—3 S. 112.

Bildung und Sprache in den abgelegenen Wohnsitzen am Alai und an der Pāmir entartete. Sie stellen vielmehr eine selbständige Gruppe der īrānischen Rasse dar und gehören ohne Zweifel speciell dem östlichen Zweig derselben an.

Die Dialekte der Galtscha sind 1) Mungi, 2) Sanglitschi, 3) Ischkāschami, 4) Wakhi, 5) Sirikuli und Schugni, 6) Jaghnōbi. Ich bin in der Lage mittheilen zu können, dass unsere Kenntniss dieser Dialekte demnächst in erfreulicher Weise bereichert werden wird. Hofrath Regel, der bekannte Erforscher der Oase Turfān, hat auf seinen Reisen in Darwāz, Roschān und Schugnān (1881 und 1882) auch die Anfertigung von Glossarien sich angelegen sein lassen und wird dadurch die noch vorhandenen Lücken unseres Wissens ohne Zweifel zum grossen Theile ausfüllen.

Tomaschek beginnt mit einer Uebersicht und Charakterisirung der Pāmirdialekte (S. 4—14); hierauf folgt ein Verzeichniss der wichtigsten Substantiva und Adjektiva (14—87), ein Abschnitt über die Zahlwörter (87—95), über die Pronomina (95—100) und über die Affixe und Präpositionen (101—107), woran sich zuletzt die Darstellung der Konjugation und eine Liste der wichtigsten Verba anschliesst (107—161). Eine kurze Charakteristik der prākritischen Hindūkusch-Dialekte bildet den Anhang.

Die Verbal- und Nominalflexion in den Pāmirdialekten beweist uns, dass dieselben auf die Stufe moderner Sprachen herabgesunken sind. Sie ist der Flexion im Neupersischen analog. Die Personalendungen sind dort wie hier ganz abgeschliffen. Das Futur wird im Wakhi durch vor- oder nachgesetztes ap charakterisirt, wie im Neup. der Aorist durch bi; das Plqupf. durch angefügtes hūmā oder hūmi, dem sich neup. همی oder می vergleicht. Die Pluralendung ist bei belebten Wesen ĕn (wie neup. ān, Rest der Endung des gen. pl. ānām), bei leblosen Gegenständen iw, ew oder aw. Dieses ist entstanden aus der alten Endung des Instr. Pl., der schon in der Awestāsprache die Neigung zeigt, zum allgemeinen Pluralcasus zu werden.

In den Lautverhältnissen tritt öfters grössere Alterthümlichkeit zu Tage. Es wäre wohl wünschenswerth gewesen, dass Hr. T. die wichtigsten Lautgesetze in übersichtlicherer Weise und präciserer Form zusammengestellt hätte. Nirgends wäre es so, wie hier, möglich gewesen, die Selbständigkeit der Pāmirdialekte gegenüber dem Neupersischen ins rechte Licht zu setzen.

Ich führe einige interessante Erscheinungen an:

1) Die alte Lautverbindung khş erhält sich im Mungi (khşir „Milch“ = aw. khşīra, np. şīr).

2) Ursprüngliches v erhält sich auch da, wo im np. b sich findet (win = aw. vaęn „sehen“ = np. bīn).

3) Die Diphthonge ai (aw. aę) und au (aw. ao) sind noch nicht, wie im Np., zu ī oder ē und ū oder ō abgeschliffen (Sirik.

spêid „weiss" = aw. spaçta = np. sipēd; Sirik. miîm „Hälfte = aw. naçma = np. nīm; Sirik. ghaul „Ohr" = aw. gaoşa = np. gōş).

4) Sehr beachtenswerth ist die Erhaltung eines urspr. bh als w im Anlaut (war „tragen" im Sir. und Schug. = skr. bhar, aw. bar, np. بردن).

Zu erwähnen ist schliesslich auch die Bewahrung eines alten dentalen s in mās (pūr-mās) „Mond" gegen aw. māoṅh, altp. māha, np. ماه.

Die Anordnung im Wörterverzeichniss ist keine alphabetische, sondern eine sachliche. Ich kann das nur billigen und habe selbst Nutzen daraus gezogen. Dieser Theil des Buches bietet übrigens wohl das meiste des Interessanten. Allzukühne Etymologien fehlen freilich nicht, und mitunter hätte wohl ein oder das andere Wort als „dunkel" bezeichnet werden dürfen.

Von den Substantiven [1]) nenne ich hier nur folgende: naghd „Nacht" (S. 16) = skr. nakta; ḱor „Bursche" (40) Mask. zu aw. k'arĕiti; andag „Sklave" (44) nach T. = *hañ-daḫju (die alte Bed. „feindliches Land" findet sich vielleicht noch in aw. dañhu-pāperetāna analog zu vedisch dasjuhatja), wozu np. داس „Magd" sich vergleicht. Zu surb „Pfeil" (69) verweise ich auf aw. iṣu srvīshti; zu baleṣ „Kissen" auf aw. barezish; zu tör „schwarz" (81) auf aw. taęra. widhān „Zügel" (73) beweist wohl, dass ich (Hdb. 138) zaranjō-aiwidāna richtig durch „mit goldener Halfter" übersetzte; durch wādh (24) wird die Auffassung von vaidhi vd. 5. 5 als „Bewässerungskanal" bestätigt.

Unter den Verbalwurzeln erwähne ich als bemerkenswerth wadh „führen" (122), pi „trinken" (128), mand „umrühren" (130), khup und khufs = aw. hvap und hvafs „schlafen" und „einschlafen" (150), si „liegen" (160), sin „erheben, aufrichten" (160), wozu aw. saęna „Adler" zu stellen ist.

Auch die Zahlwörter und Pronomina bieten des Originellen und Alterthümlichen genug. Man vergl. nur trūi, trāi und thērai für „drei", yīw (iw und ıw) für „eins" = aw. aęva; oder das pron. dem. ju, ja, jid (für m. f. und n.) neben jam und jem (= aw. aęm) u. a. m. Ich glaube aber, dass das Gesagte genügt, um die Selbständigkeit der Pāmirdialekte innerhalb des Kreises der īrānischen Sprachen darzuthun.

Die geographische Forschung hat in den letzten Jahrzehnten auf dem Gebiete der Pāmir grossartige Erfolge errungen. Der Philologie wurde durch das Bekanntwerden der Galtscha-Dialekte ein neues

---

1) Die „Weide" heisst nach T. (S. 60) wanīž (vergl. den Flussnamen Wandschāb). Regel (briefl. Mittheil.) giebt an, dass in seinen Glossaren sich vid = aw. vaęti, phlv. vit, np. بید finde.

Feld eröffnet. Es wäre nun wohl Zeit, dass die Forschung sich den culturellen Verhältnissen der Pāmirvölker zuwendete. Freilich ist es schwierig, in den Wildnissen Mittelasiens gerade in dieser Hinsicht eingehendere Beobachtungen anzustellen. Die einheimische Bevölkerung verschliesst gegen den Fremden eben das mit dem grössten Misstrauen, was diesen am meisten interessirt. Wenn aber die russische Herrschaft am Pandscha und auf der Pāmir gefestigt sein wird, so dürfte eine Expedition, welche speciell die Erforschung der Culturzustände der Galtschas zum Zwecke hat, doch nicht ohne wesentliche Resultate bleiben.

Ich glaube es wahrscheinlich gemacht zu haben[1]), dass die Einwohner der Pandscha-Landschaften noch vor verhältnissmässig kurzer Zeit, jedenfalls viel länger als andere irānische Stämme, dem Zoroastrianismus huldigten. Ich muss ferner gestehen, dass ich mich von dem medischen Ursprung des Awestā, trotzdem die gewichtigsten Stimmen sich dafür entscheiden, nicht überzeugen kann. Damit eröffnet sich uns für die Galtschas eine neue und anziehende Perspektive. Gewiss ist in deren Cultur, Sitten und Bräuchen noch manch altirānisches Gut, mancher Ueberrest aus der Awestāepoche erhalten. Es ist nur nothwendig, dass ein künftiger Reisender sein Augenmerk den charakteristischen und massgebenden Punkten des Culturlebens zuwendet. Im socialen Leben müsste vornehmlich die Form der Niederlassung ins Auge gefasst werden, namentlich, ob eine Neigung zum Zusammenleben verwandter Familien zu Tage tritt. Im häuslichen Leben wäre zuvörderst die Behandlung des Feuers und des Wassers, Bestattungs- und Hochzeitsgebräuche zu beachten. Ist z. B. Blutsverwandtschaft üblich oder nicht? Charakteristisch ist ferner die Geltung und Würdigung der Hausthiere, vor allem des Hundes. Ist dieser bei den Galtschas ebenso verachtet wie bei den ganz mohammedanisirten Tādschiks des Zweistromlandes? Endlich liesse sich vielleicht doch noch irgend eine positive Tradition über die Herrschaft des Zoroastrianismus am oberen Oxus und über seine Verdrängung durch den Islam auffinden.

Ich habe eine Reihe solcher Fragen an Herrn Hofrath Regel gestellt, ehe derselbe aus Tāschkent nach Schugnān aufbrach. Wollen wir hoffen, dass auch in dieser Hinsicht seine Forschungsreise von Erfolg gekrönt ist, damit die ethnographische Erforschung der Pāmir mit der geographischen einigermassen gleichen Schritt halten möge.

Neustadt a/H., Rheinpfalz.

Wilhelm Geiger.

1) Ostirānische Cultur 175.

Alfred Hillebrandt, Das altindische Neu- und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt. Jena, Gustav Fischer 1879 (XVII und 199 S. 8.)

Diese Schrift will zunächst nur das Opfer nach den Quellen darstellen, nicht weitere Untersuchungen daran knüpfen. Aber als letzter Zweck aller derartiger Arbeiten wird in der Vorrede der hingestellt, das den vedischen Liedern zu Grunde liegende Ritual zu ermitteln, da dort auch auf das Opfer bezügliche Stellen nicht in klaren Worten über dasselbe Auskunft geben, sondern dichterische Umschreibungen bieten, deren eigentlicher Sinn, wie der Verfasser meint, nur durch die Kenntniss des spätern Systems zu finden ist. Ob dies Ziel auf dem vom Verf. eingeschlagenen Wege zu erreichen ist, kann zweifelhaft sein. Durch Vergleichung der verschiedenen Darstellungen in den einzelnen Sûtren wird wenigstens das eine festgestellt, dass allen eine völlig entwickelte Form der Neu- und Vollmondsopfer zu Grunde liegt, da sie sämmtlich in allen Hauptsachen übereinstimmen. Es ist dadurch das Resultat gewonnen, dass die Ausbildung des Rituals früher vollendet ist, als die Abfassung der Sûtren; es beweist dies aber natürlich nichts für die Zeit, in welcher die vedischen Lieder entstanden. Es ist kaum anzunehmen, dass zu dieser Zeit bereits ein so minutiös ausgearbeitetes Opferritual bestanden hat, wenn wir auch zugeben können, dass die Grundformen der einzelnen Opfer schon damals existirten; es ist dies ja bekanntlich durch die Vergleichung iranischer Gebräuche zu beweisen. Die weitere Ausbildung gehört aber jedenfalls einer späteren Zeit an. Es ist gefährlich und leicht irreführend, die Anschauungen und Gebräuche, die in der Brâhmaṇa- und Sûtra-Literatur herrschen, auch in den vedischen Liedern in möglichst entsprechender Gestalt wieder finden zu wollen. Da die Lieder zum grössten Theile zunächst nicht zur Verwendung bei Opferfesten und Opferhandlungen bestimmt waren und daher nur gelegentlich Andeutungen über Vorgänge beim Opfer geben, ist es vielleicht überhaupt unmöglich, jemals das zur Zeit ihrer Abfassung gebräuchliche Ritual zu reconstruiren. Wenn nun auch der vom Verfasser eingeschlagene Weg zu diesem Ziele nicht führt, ist das Buch doch sehr mit Freude zu begrüssen, da es auf einem der schwierigsten und undankbarsten Gebiete der indischen Philologie sich bewegt und nach seiner ganzen Art und Anlage geeignet ist, für das Studium dieser Seite des indischen Lebens eine wesentliche Hülfe zu gewähren, namentlich auch einzuführen in das Verständniss der Brâhmaṇa. Es ist besonders dankenswerth, dass der Verf. sich nicht gescheut hat, seine Thätigkeit gerade diesem Gebiete zuzuwenden, auf welchem er wohl am wenigsten auf allgemeinen Beifall, ja auf allgemeines Verständniss rechnen konnte. Der grossen Mehrzahl derer, die Sanskrit nur aus sprachlichem oder auch religionsgeschichtlichem Interesse studiren,

wird es immer weit abliegen, sich mit der Technik des indischen Opfers vertraut zu machen. Dagegen ist es für die Kenntniss indischen Lebens unumgänglich nothwendig, auch diese Seite desselben, die ja bei den Indern eine Bedeutung gehabt hat, wie fast bei keinem andern Volke, gründlich zu erforschen; allen denen, die diesen Zweck verfolgen, wird das Buch ein unentbehrliches Hülfsmittel sein. Es wäre nur zu wünschen, dass nach und nach auch die übrigen Formen des Opfers, namentlich das Somaopfer, in ebenso übersichtlichen Bearbeitungen zugänglich gemacht würden; es wird dann, wenn wir einen vollständigen Ueberblick über das gesammte Opferwesen der Inder haben, dasselbe auch in weiteren Kreisen Interesse finden, da ja Auffassung und Art des Opfers bei den verschiedenen Völkern für die Religionsgeschichte von grösster Wichtigkeit ist. Auch die rein technischen Vorschriften für das Opfer sind dabei nicht gleichgültig: bei allen Völkern, bei denen das Opfer im religiösen Leben eine besondere Rolle spielt — und das ist der Fall bei allen auf höherer Stufe der Entwicklung stehenden Religionen — sehen wir, dass auf seine Ausbildung besondere Sorgfalt und grosser Scharfsinn verwendet ist. Eine Vergleichung auch der einzelnen Opfergebräuche bei verschiedenen Völkern wird gewiss zu interessanten Resultaten führen. Einstweilen ist die vorliegende Schrift als ein Anfang zu einer umfassenden Bearbeitung des gesammten Opferwesens mit Freude zu begrüssen. Die Schwierigkeiten die sich gerade auf diesem Gebiete auf Schritt und Tritt der Forschung entgegenstellen, sind sehr bedeutende, und die allgemein zugänglichen Hülfsmittel nicht ausreichend, sie zu überwinden. Die vorliegende Schrift ist jedenfalls als ein gelungener Versuch zu bezeichnen, ein Stück des Opferrituals übersichtlich in seinem Verlaufe darzustellen, wir erhalten wirklich ein deutliches Bild von der darin geschilderten Opferhandlung. Einrichtung und Ausstattung des Buches sind ganz dazu geeignet, eine leichte Uebersicht zu gewähren. Besonders dankenswerth ist auch die am Schlusse angefügte Beschreibung der Art, wie der Opferplatz zu construiren war, und die Abbildung desselben.

B. Lindner.

Christian Bartholomae, Arische Forschungen. Erstes Heft. Halle, Niemeyer 1882 (VIII und 178 S. 8.).

Das Buch zerfällt in zwei Haupttheile einen grammatischen und einen exegetischen. Im ersten finden wir zunächst eine Abhandlung über die arische Vertretung von Media aspirata + t und + s, in welcher der Verf. nachzuweisen sucht, dass die Form, wie wir sie im Sanskrit haben, die ursprüngliche ist, wonach gh + t zu gdh, dh + t zu ddh, bh + t zu bdh wird. Auch im Iranischen finden sich davon noch einzelne Spuren, namentlich beruft sich der

Verf. auf Zend dughedha, im Gâthâdialect dugedâ (Tochter); beide Formen sind aus ursprünglichem dukhtâ nicht zu erklären, wohl aber aus einer Grundform dugdhâ. Ebenso musste gh + s zu gzh, dh + s zu dzh, bh + s zu bzh werden, dafür ist aber im Sanskrit ksh, ts und ps eingetreten; im Zend finden wir ghž, und wž als Vertreter der ursprünglichen Lautgruppe. Der zweite Aufsatz beschäftigt sich mit der Flexion der Nominalstämme auf r, n, m, i und u (oder y und v, wie der Verfasser dieselben ansetzt), es wird darin nachzuweisen gesucht, dass dieselbe eine völlig übereinstimmende ist; dass bei allen eine dreifache Stammabstufung sich zeigt, ein starker mittlerer und schwacher Stamm (â + Stammauslaut, a + St., Verlust des a). Gegen Einzelheiten der Ausführung lässt sich in beiden Abhandlungen manche Einwendung machen, doch scheint Ref. das Gesammtresultat richtig zu sein. Besonders beachtenswerth ist die Note auf S. 49 f., welche über die Schreibung der Zischlaute und des h im Avesta handelt; die Herausgeber sind hierin leider ziemlich willkürlich verfahren, sodass aus den Ausgaben ein richtiges Bild des Verhältnisses derselben nicht zu gewinnen ist. — Der zweite Haupttheil giebt die Uebersetzung zweier Yašts (19 oder Zamyâd-Yašt und 1 oder Ormazd-Yašt) nach dem metrisch reconstruirten Text. Nachdem man auf Roth's Anregung hin angefangen hat, auch das jüngere Avesta in Bezug auf das Metrum zu untersuchen, und das Resultat gefunden hat, dass dasselbe zum grossen Theile in Versen abgefasst gewesen ist, die nur durch die spätere Redaction vielfach zerstört und unkenntlich gemacht sind, ist die Metrik ein unentbehrliches Hülfsmittel für die Herstellung des richtigen Textes und damit auch für die Uebersetzung geworden. Auch sprachlich haben wir derselben bedeutende Resultate zu verdanken. Es ist daher von grösster Wichtigkeit für die iranische Philologie und damit für die Sprachwissenschaft, dass nach und nach alle metrischen Stücke des jüngeren Avesta in ihrer alten echten Gestalt wieder hergestellt werden, man kann sich jetzt nicht mehr begnügen mit dem Text, der der letzten Redaction seine Entstehung verdankt. Dazu ist auch die vorliegende Abhandlung ein Beitrag. Die Yašts sind von besonderer Bedeutung, da wir aus ihnen den Volksglauben der Parsen kennen lernen, der eine grosse Anzahl von mythologischen Vorstellungen enthält, die in den Gâthâ's ganz fehlen, sich aber mit den Vorstellungen der vedischen Inder vollständig decken. Religionsgeschichtlich hat der 19. Yašt grosse Bedeutung, da wir in ihm die Lehre von der Auferstehung der Todten auch für die Zeit des Avesta bezeugt haben, somit die Bestätigung der Darstellung des Bundehesh als einer wesentlich auf echt parsischen Anschauungen beruhenden, nicht etwa auf christliche Einflüsse zurückzuführenden.

B. Lindner.

Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus Arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben von Fr. Dieterici. Leipzig 1882. 8.

Es giebt vielleicht kein Gebiet der Wissenschaft, das, nach Auffassung der Araber, Aristoteles nicht betreten und nicht durchforscht hätte. So gross war ihre Achtung vor dem gewaltigen Geiste des Griechischen Philosophen, seit sie im 8. Jahrh. unserer Zeitrechnung Bekanntschaft mit seinen Werken zu machen angefangen hatten, dass sie nicht bloss seine Schriften, so weit sie deren habhaft werden konnten, eifrig studirten, sondern auch gern die Abfassung von Werken, die sich durch Tiefe der Gedanken, umfangreiches Wissen, Höhe des Standpunktes und scharfen Blick in geheimnissvolle Welten auszeichneten und deren Verf. unbekannt waren, ihm zuschrieben. Sein Einfluss auf Alle, die sich mit Philosophie abgaben, verstand sich ohne Weiteres; er wurde aber auch da gesucht, wo das verständige Denken aufhörte und nur ein Spiel mit wirren Gedanken und wahnwitzigen Einfällen getrieben wurde, wie in der Geheimlehre der Zahlen und Buchstaben; oder selbst da, wo der phantasievolle Dichter auf Grund seiner Lebenserfahrungen und eigenen Nachdenkens sich in Abstractionen und allgemeinen Wahrheiten geäussert hatte.

So kann es nicht Wunder nehmen, dass auch ein Werk, welches über die Seele und über ihr Wesen und über ihr Verhältniss zu dem Geist und den Dingen in tiefsinnigen Betrachtungen sich ergeht, dem Aristoteles als Urheber zugeschrieben worden ist, obgleich es ein neuplatonisches Werk ist. Denn das ist die Uṯulugiâ (Theologia), um die es sich hier handelt, ohne allen Zweifel; in ihr wird die Entwickelung aller Dinge vom ewigen Sein des Geistigen an bis zum Werden des Vergänglichen durch die Stufenleiter der Emanation von Gott zum Geist, vom Geist zur Seele, von der Seele zur Natur, von der Natur zu den Dingen, erklärt. Von diesem Standpunkt aus wird übrigens in aristotelischer Weise philosophirt. Die Bewegung bedingt die Entwickelung; die ruhende Kraft wird zur wirklichen That und strebt dem Endziel [انطلاشيا, ἐντελέχεια] zu. Wie es denn auch am Ende der 3. Untersuchung (S. ٢٣) heisst: die Seele ist Entelechie des Körpers, aber nicht so, dass sie vollkommen, wie das natürliche geschaffene Vollkommene wäre, sondern sie ist vollkommen (an sich) und zugleich schöpferisch, d. h. sie schafft das Vollkommene; und in diesem Sinne sagt man: sie ist die [Vervollkommnung d. h.] Endform des natürlichen mit Werkzeugen versehenen, lebensvollen und kräftigen Körpers.

Das Werk zerfällt in 10 Abschnitte oder Untersuchungen (ميمر und auch مقالة genannt), die aber nicht alle besondere Ueberschriften tragen. Sie handeln von der Seele, dem Geist, der All-

seele, Vernunft- und Thierseele, Wachsthumsseele, Natur, Substanz der Seele, Erhabenheit und Schönheit der Welt des Geistes, vom Schöpfer und dem was er schafft und in welchem Verhältniss die Dinge zu ihm stehen; von den Sternen und ihrer Stellung zwischen Schöpfer und Schöpfung; von der erhabenen Seele; vom Feuer; von der vernünftigen unsterblichen Seele; von der Grundursache und den daraus entstammenden Dingen. — Alle diese Themata werden in einer grossen Menge von Einzelerörterungen, über welche das Register S. [illegible]—[illegible]. Auskunft ertheilt, ausführlich behandelt. So schwierig der Gegenstand an sich auch ist, so lässt die Darstellung nirgends die nöthige Klarheit vermissen; sie ist stets interessant und nimmt nicht selten einen poetischen Flug. Die Sprache ist einfach, bisweilen gedrungen, fast überall aber von einer Gewandtheit, dass man beinahe vergisst, eine Uebersetzung aus einer in jeder Hinsicht grundverschiedenen Sprache vor Augen zu haben.

Aus welcher Zeit das Griechische Original stamme, lässt sich vielleicht überhaupt nicht mit Sicherheit angeben; in der Ueberschrift unseres Werkes ist es dem Aristoteles beigelegt, mit dem Zusatz: commentirt von Porphyrius dem Tyrier. Es ist aber wahrscheinlich, dass der Verf. aus der Schule Plotins hervorgegangen und um 250 nach Chr. gelebt und dass Porphyrius das Werk desselben um 280 mit Erläuterungen versehen habe. Den obigen Zusatz in Frage zu ziehen sehe ich keinen Grund. Uebersetzt ins Arabische ist es, wie aus der Ueberschrift weiter erhellt, von einem auch sonst als Uebersetzer griechischer Werke genannten 'Abd el masîh ben 'abdallah nâ'ima elhimçi (auch bloss Ennâ'imî). Dieser lebte um 800 n. Chr. und sein Werk ist dann etwa um 840 von Ja'qûb ben ishâq elkindî für Ahmed, den Sohn des Chalifen Elmo'taçim, berichtigt oder vielleicht in eine etwas andere Ordnung gebracht worden.

Aus dieser Notiz ersehen wir, dass die philosophischen Studien nach Anleitung der Griechischen Originale, auch speciell des Aristoteles, an dem Abbâsidenhofe von Bagdâd schon früh Anerkennung und Pflege gefunden haben und es muss im 9. und 10. Jahrh. unserer Zeitrechnung eine grössere Regsamkeit und Betheiligung der Gebildeten und Gelehrten auf diesen Gebieten stattgefunden haben, als in der Regel angenommen wird und als sich mit Beweisstellen vielleicht erweisen lässt. Zwischen unserem Werke und der grossen philosophischen Encyclopädie der Ikhwân eççafâ (Lauteren Brüder) liegt etwas über 1 Jahrhundert: in diesem Zeitraum ist eine so grosse Menge geistiger Denkarbeit verrichtet, dass man sagen kann, es giebt keine Frage auf philosophischem, theologischem, physikalischem Gebiet, die nicht gründlich erörtert oder doch wenigstens aufgeworfen worden wäre. Das staunenswerthe Werk der Lauteren Brüder am Ende dieses Zeitraums pflückt doch, bei aller Selbstständigkeit, im Ganzen nur die Früchte der Geistesarbeit der früheren

Denker, und auch unser Buch ist ohne Frage als Vorläufer und als eine der Quellen jenes Werkes zu betrachten: wie es denn auch ausdrücklich die schöne Vision unserer Theologie S. 8 — die Versenkung des Geistes in das Reich der stofflosen Formen — citirt und ausschreibt. Dass die Lauteren Brüder übrigens von den Grundanschauungen unseres Werkes vielfach abweichen, und z. B. die Stufenleiter der fünf Potenzen (Gott, Geist, Seele, Natur, Dinge) auf neun erweitern (Gott, Geist, Seele, idealer Stoff, wirklicher Stoff, Weltall, Natur, Elemente, Producte), ist bei ihrem Standpunkt begreiflich, da sie als Neupythagoräer die 9 Einer herausbringen wollten.

Dass das vorliegende Werk also für die Geschichte der Philosophie und für die Culturgeschichte der Araber von grossem Interesse und Werth sei, ist keine Frage: es ist aber auch für die Philologie wichtig, weil es ein im Griechischen verloren gegangenes Werk uns in Arabischer Umschreibung — sei es Uebersetzung sei es Ueberarbeitung — vorführt; es hat endlich schon deshalb Bedeutung, weil es das älteste der uns bekannten und veröffentlichten philosophischen Werke der Araber ist.

Zu dem lebhaftesten Danke sind wir daher Hrn. Prof. Dieterici für die Mühe und Sorgfalt, welche er der Herausgabe dieses Werkes gewidmet hat, verbunden. Kein Arabist war dazu so geeignet wie er, Niemand besser zu der schwierigen Aufgabe vorbereitet. Seit Decennien bewegen sich seine Arabischen Studien auf den Gebieten der Culturgeschichte und der Philosophie; es ist bekannt, mit welcher Hingebung und Unverdrossenheit er sich mit den Anschauungen der Lauteren Brüder, welche die philosophischen Ansichten ihrer Vorgänger mit den eigenen Ergebnissen ihrer Speculation in einem grossartigen das ganze Gebiet umfassenden Gemälde zusammengestellt haben, vertraut gemacht hat, und zu meiner grössten Freude stellt uns die Vorrede in Aussicht, dass er in kurzer Zeit die wichtigsten Abhandlungen derselben im Text erscheinen lassen wird. Durch diese Studien, für welche bisher leider Wenige etwas anderes als Gleichgültigkeit gezeigt haben, ist der Herausgeber für die Bearbeitung dieses vorliegenden, allerdings schwierigeren, Werkes aufs Beste vorbereitet worden. Die Schwierigkeit liegt nicht so sehr darin, dass hier eine durch das Griechische Original etwas behinderte Darstellungsweise stattfindet — so sehr ihre Knappheit auch gegen die behäbige Breite und die fast gemüthliche Deutlichkeit des Ausdrucks der Lauteren Brüder absticht —, sondern darin, dass der Herausgeber den den philosophischen Ausdrücken und Erörterungen zu Grunde liegenden griechischen Text nach Möglichkeit ausfindig zu machen sich hat angelegen sein lassen müssen. Dazu aber war ein gründliches Studium sowohl des Aristoteles als auch der Neoplatoniker erforderlich — und diese schwierige Nebenarbeit ist schon an sich verdienstlich; wer könnte und möchte sie ihm nachmachen? Was ihm endlich die Arbeit sehr erschwert hat, war der ungenügende

Handschriften-Apparat dazu. Von den 3 Handschriften, die er in seiner Vorrede aufzählt, ist die dritte nicht zu rechnen: diese Art schön geschriebener ganz moderner Abschriften von Leuten ohne entfernte Kenntniss des Faches, die auf Gerathewohl die Züge der Wörter, die sie nicht verstehen, nachmalen, schaden mehr als sie nützen. Bleiben 2 Handschriften übrig, von denen eigentlich nur die Berliner in Betracht kommt; mit ihrer kleinen persischen Schrift aber, die der Missleseung so leicht unterliegt, und mit den Wurmstichen, die den Text recht oft beschädigen, bot sie des Bedenklichen sehr viel. Um so mehr freue ich mich, es aussprechen zu können, dass der Herausgeber trotz alledem einen durchaus verständlichen, richtigen und lückenlosen Text hergestellt hat, den er auch durch Vocalisation an manchen Stellen dem Verständniss noch näher gerückt hat. Wie aus dem Schluss seiner kurzen aber gehaltreichen Vorrede, in welcher er über dies Werk und Stellung und Bedeutung desselben dankenswerthe Auskunft giebt, hervorgeht, haben wir eine deutsche Uebersetzung des arabischen Textes von ihm zu erwarten. Sie wird ein neues Verdienst sein, das sich Dieterici um die arabischen Studien erwirbt: denn zu wünschen ist wenigstens, dass dieselben nicht in einseitigen und beschränkten Richtungen verharren, sondern sich denjenigen Gebieten zuwenden, deren Pflege die Araber zu einem in der Culturgeschichte bedeutenden Factor gemacht hat.

Greifswald. W. Ahlwardt.

Persian Poetry for English Readers: being specimens of six of the greatest classical poets of Persia: Ferdusi, Nizāmi, Sādi, Jelāl-ad-din Rūmī, Hāfiz, and Jāmi. With Biographical notices and notes. By S. Robinson. Printed for private circulation. 1883. — (XVI und 646 Seiten 8.).

Dieses in dreihundert Exemplaren gedruckte und nicht für den Buchhandel bestimmte Werk verdient als Denkmal einer seltenen Hingebung an das Studium der persischen Poesie auch in dieser Zeitschrift rühmliche Erwähnung. Es besteht aus einer Sammlung von einzelnen Darstellungen über die im Titel genannten sechs grossen Dichter Persiens und kann als Chrestomathie der persischen poetischen Literatur bezeichnet werden, welche zwar nur auf die hervorragendsten Träger dieser Literatur sich erstreckt, aber von diesen um so ausführlichere Proben bieten kann. Alle diese Darstellungen, bis auf die über Geláleddin Rúmi, die neu hinzukam, sind in den siebziger Jahren auch einzeln erschienen, und haben dem Namen Samuel Robinson's, der aber auf jenen Einzelausgaben nur mit den Anfangsbuchstaben kenntlich gemacht war, als dem

eines berufenen Dolmetschers morgenländischer Dichtung für englische Leser in England verdiente Anerkennung gebracht. Aber der älteste Bestandtheil der vorliegenden Sammlung, die Schrift über Firdôsî, stammt in ihrer ersten Bearbeitung aus dem Jahre 1823, in welchem sie in den Publicationen der Literary and Philosophical Society von Manchester erschien. Der Verfasser, der als hoher Achtziger in Wilmslow bei Manchester eines rüstigen und arbeitsamen Alters sich erfreut, feiert demnach mit seinem Werke das seltene Fest eines sechzigjährigen Schriftstellerjubiläums. In der That ward er, seinem Berufe nach nicht Orientalist, schon in frühen Jahren, wie er im Vorworte erzählt, durch die Lectüre des Lebens von W. Jones und seiner Abhandlungen über asiatische Poesie, mit Neigung für die orientalische, besonders persische Dichtkunst erfüllt und zur Erlernung besonders des Persischen angeeifert. So konnte der Verfasser in seinen Arbeiten auch dort, wo er für seinen Gegenstand die Werke Anderer benützte, stets das Original zu Rathe ziehen und dadurch seine in Prosa gegebenen Uebersetzungen möglichst genau und correct herstellen. — Um eine Vorstellung von dieser in ihrer Art einzigen Sammlung zu bieten, folge hier nur noch eine Angabe des Inhaltes ihrer einzelnen Theile. Im ersten (S. 5—102) wird nach einer Darstellung von Firdôsî's Leben und einer Charakterisirung seiner Schriften, eine Reihe von Episoden des Schâhnâme theils durch Uebersetzung theils durch Skizzirung des Inhaltes vorgeführt. — Das zweite Stück der Sammlung (S. 103—244) ist die Uebersetzung meiner Doppelabhandlung: „Leben und Werke Niẓâmî's und der zweite Theil des Niẓâmî'schen Alexanderbuches" (Leipzig, Engelmann 1872), mit Weglassung der Anmerkungen und der persischen Texte und Hinzufügung zweier Stücke aus dem ersten Theile des Alexanderbuches. — Von Sa'di (S. 245—366) werden seine beiden Hauptwerke, Bostân und Gulistân in zahlreichen Auszügen gegeben, sowie auch eine kleine Notiz über sein Leben. Zum Bostân benutzte Robinson auch die Uebersetzung Graf's. — Ǵelâleddîn Rûmî (S. 367—382) ist nur mit einigen Stücken aus dem Mesnewî vertreten, denen eine kurze Biographie vorangeht. — Von Ḥâfiẓ (S. 383—508) übersetzt R., nach einer längeren Einleitung, hundert Ghaselen, wobei er namentlich die Ausgabe und Uebersetzung von Rosenzweig benutzte. — Ebenfalls nach Rosenzweig's Bearbeitung wird im letzten Theile (S. 509—642) eine auszugsweise Uebersetzung von Ǵâmî's Jussuf und Zuleicha geboten, aber stets, wie in den übrigen Arbeiten, mit sorgfältigem Zurückgehen auf das Original. Ich bemerke noch, dass die einzelnen Theile der Sammlung auch mit den nöthigsten, auf Inhalt und Ausdruck sich beziehenden Noten versehen sind. Als bezeichnend für den des Deutschen, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, vollkommen kundigen Verfasser hebe ich eine dieser Noten hervor (S. 501), in welcher zu einer Ḥâfiẓ'schen Stelle über den Morgenwind, den Kundebringenden, als Parallelen arabische und türkische

Verse citirt werden, dann eine schottische Ballade, endlich aus Schiller's Maria Stuart die Apostrophe der unglücklichen Königin an die „Wolken, die Segler der Lüfte". — Am Schlusse des ganzen, mit ungewöhnlicher Eleganz ausgestatteten Bandes steht ein kleiner Excurs über den Sufismus von W. A. Clouston, dessen analoges Werk „Arabian Poetry for English Readers" Robinson, wie wir am Schlusse der Vorrede lesen, die Anregung zur Herausgabe seiner eigenen Sammlung gegeben hat. Möge es dem greisen Verfasser gegönnt sein, sich seiner vereinigten literarischen Lebensarbeit und ihrer Aufnahme in dem engen Kreise, für den er sie bestimmt hat, noch lange zu erfreuen!

Dr. W. Bacher.

Berichtigungen zu Bd. XXXVI.

(Rehatsek, Orientalische Rüstungsstücke).

S. 656 L. 24 zu lesen السلطان statt اللطان

S. 657 L. 12 zu lesen عوف statt عرف

S. 657 L. 13 zu lesen توابب statt ترابب

S. 657 L. 22 und 23 zu lesen الم statt الم

S. 657 L. 27 zu lesen نعم statt نغم

Bâbur und Abu'l-fazl.

Von

F. Teufel.

In Ilminskij's Ausgabe der Denkwürdigkeiten (Waqâi') Bâbur's folgt dem jäh abgebrochnen Texte auf S. ۴۹۴ Z. 8 — ۵۰۴ Z. 12 ein längeres, angeblich von Bâbur selbst herrührendes, Bruchstück, welches mit einer ausführlichen Schilderung der von Bâbur den indischen Râga's bei Kânwâhah gelieferten Schlacht anhebt, darauf eine gedrängte Uebersicht der folgenden Ereignisse bis zum Schluss der Denkwürdigkeiten gibt und uns endlich einen Blick auf Bâbur's letzte Lebenstage thun lässt. In der von 'Abdu'l-raḥîm b. Bairam Chân gefertigten persischen Uebersetzung der Waqâi' findet sich dieses Bruchstück nicht, es fehlt demnach auch in der auf 'Abdu'l-raḥîm's Arbeit fast ausschliesslich beruhenden englischen Uebertragung von J. Leyden und W. Erskine; aber auch die von Mirzâ Pâjandah Ḥasan und Muḥammad Quli gemeinschaftlich ausgeführte ältere persische Uebersetzung scheint dasselbe nicht zu enthalten, wie dies aus C. Rieu's Notiz über dieselbe catal. of the Pers. Mss. (II.) 799—800 sich mit ziemlicher Sicherheit entnehmen lässt. Dieser eine Umstand konnte Verdacht gegen die Echtheit jenes Fragment's erwecken: es zeigt dasselbe aber auch sprachlich eine ganz eigenartige Färbung, welche dem russischen Herausgeber nicht entging. „Dies Fragment", so äussert sich derselbe Vorr. S. III Z. 7 u.—IV Z. 1 „ohne Anfang, unterscheidet sich etwas vom Babername im Stil und sogar in der Orthographie. Uebrigens konnte die Beschreibung der Schlacht mit den Radža's, welche einige schwülstige Ausdrücke enthält, von Baber selbst seinem Munši Zeinid-din gegeben worden sein, als Skizze für den wortreichen Firman [1]); ausserdem ist dies ganze Fragment aus der Person Baber's geschrieben, und daher entschieden seine Echtheit zu leugnen nicht möglich". Diese Worte, welche zu weiterem Nachdenken anzuregen sehr geeignet

1) Ich folge hier wie im Vorhergehenden genau der Transcription des russischen Originals.

waren, hat der französische Uebersetzer, Prof. Pavet de Courteille, nicht beachtet oder nicht gekannt: da seine Arbeit auf der Ausgabe Ilminskij's beruht, letzterer aber als einer der ersten Kenner des Osttürkischen mit Recht angesehn werden kann, dürfte dies einigermassen befremden. So glaube ich nichts überflüssiges zu thun, wenn ich der Sache etwas näher trete und den fraglichen Abschnitt einer eingehenden Betrachtung unterwerfe: sollte sich als Resultat derselben die vollständige Werthlosigkeit des Untersuchungsobjects herausstellen, so möge man sich über die umfangreiche Beweisführung mit der Erwägung trösten, dass von dem dabei Bemerkten manches auch dem echten Bâbur zu Gute kommt.

Wenden wir uns zunächst zu der grösseren, ihrem wesentlichen Inhalte nach bereits im Körper der Denkwürdigkeiten enthaltnen Hälfte des gedachten Bruchstücks, so begegnen wir schon bei der zuerst sich aufdrängenden Frage: was bezweckte eigentlich Bâbur mit seiner doppelten Erzählung der nämlichen Ereignisse? einem unlösbaren Räthsel; weitere Schwierigkeiten erwachsen aus näherem Eingehn auf den Inhalt.

Hinsichtlich des doppelten Schlachtberichts wird wohl Niemand Ilminskij's oben beigebrachte Ansicht theilen: wenn Bâbur seinem redegewandten Secretär bei Abfassung des officiellen Bulletin's an die Hand zu gehn für nöthig fand, so bedurfte es hierzu bloss einiger sachlichen Notizen, keineswegs aber eines umfangreichen, rhetorisch gehaltnen Aufsatzes, der die Aufgabe des Munšî auf die des Uebersetzer's in der Hauptsache beschränken musste. Eher könnten wir es verstehn, wenn Bâbur gewünscht hätte, neben dem in persischer Sprache verfassten prunkvollen Farmân noch eine der übrigen Haltung des Werks mehr entsprechende Darstellung jenes glänzenden Sieges in schlichtem Türkisch seinen Denkwürdigkeiten beizugeben: doch da er S. ٣١. Z. 13—16 selbst erklärt, Šaich Zain's Fatḥnâmah desshalb seinem eignen Werke unverkürzt einverleibt zu haben, weil dasselbe die Truppenaufstellungen und den Gang der Schlacht am vollkommensten zur Anschauung bringe, so entbehrt auch jene Annahme der inneren Begründung. Im Text der Denkwürdigkeiten selber konnte ein solcher hinterher verfasster zweiter Schlachtbericht zudem einen Platz nicht finden: soll Bâbur denselben etwa als blosse Stilübung entworfen haben? Doch entscheidend ist ein der osttürkischen Relation mit dem persischen Farmân und dessen Reflexen gemeinsamer Fehler, welcher nur aus dem Text Šaich Zain's sich erklären lässt und so letzteren aufs bestimmteste als die Quelle der türkischen Version erweist. S. ٣٤ Z. 5—11 steht nämlich eine Aufzählung der um Rânâ Sankâ vereinigten Râǵa's und ihrer Contingente: die Gesammtstärke der letzteren wird auf zweimalhundert und ein tausend[1] Mann angegeben: جمعى دو

1) Nicht 200,000, wie Pavet de Courteille II, 445 hat

:دو تیم مخالف میننک ایکی لک کیشی کا تارتلر ایردی
dieselbe beträgt aber nach den hier aufgeführten einzelnen Posten nur vier und achzigtausend Mann. In der entsprechenden Stelle des persischen Siegesbulletin's S. ۳۷۴ Z. 8—4 u. ist jene Liste etwas vollständiger, die Totalsumme (vorl. Z.) die nämliche: که مجموع جمعیت آن مهجوران وادئ سلامت و امنیت نظر بقاعدهٔ مستمرهٔ پرگنه و ولایت قند دو لک و یک هزار باشد: die einzelnen Posten ergeben indessen nicht zwei-, sondern einmal hunderttausend und ein Tausend Pferde. Demnach ist bei Šaich Zain statt دو zu schreiben یکی, die Corruptel aber so zu interpretiren: in der Handschrift, auf welche unsre Ueberlieferung des Farmân ausschliesslich zurückgeht, vielleicht schon in der ersten dem Brouillon des Munšî entnommenen Copie stand یکی لک mit Auslassung der diakritischen Puncte von یکی. Das so vernachlässigte نکی fiel vor لکی, von welchem es zumal im Taʿlîq- oder Nastaʿlîqzug sich so gut wie garnicht abhob, leicht aus und ward im Glauben, dass es sich hier um die Gesammtstärke des ganzen indischen Heeres, nicht bloss der Contingente der Vasallen handle, durch دو ersetzt: so entstand die Vulgata دو لکی, welche sich unbesehn[1]) in die per-

1) Nur der Calcuttaer Herausgeber von ʿAbdu'l-ḥamîd Lahôrî's Bâdšâhnâmah, wo I, ۲۸ Z. 11 u. — ۲۹, Z. 4 u. der ganze Farmân aufgenommen ist, hat, S. ۵۱, die Stelle mit einem Fragezeichen versehn: er hat also den Fehler wenigstens gemerkt. Ich kann hier nicht unterlassen, auf den dort gegebenen Text des Fathnâmah als auf ein ganz vortreffliches Hilfsmittel zur Emendation dieses schwierigen Schriftstücks nachdrücklich hinzuweisen. Hat er auch mit der Kasanur Ausgabe einige tiefliegende Verderbnisse gemein; sind namentlich die mogolischen und türkischen Wörter, zumal die Eigennamen in letzterer natürlich durchgängig besser erhalten: im grossen und ganzen war der Schreiber des von ʿAbdu'l-ḥamîd benutzten Codex (wohl der persischen Uebersetzung) der feierlichen Pracht der Rede, mit der Šaich Zain seine Arbeit schmückte, um vieles besser gewachsen als der Tatar, dessen Copie die Kehr'sche Abschrift entstammt. Eine Stelle möge als Beweis genügen. Am Schluss des Farmân (S. ۴۴, Z. 8—10) liest man bei Ilminskij: از عساکر اسلامی تم کس نیم جانب که شتقتی لر تم کامی خود کامی را کشته یغتی و آوردی بلمی از عقب بمان تم چند توج لمولدی حیچ قدم از فرموده محتشم خالی تیافتی. Pavet de Courteille's verunglückte Uebersetzung der arg verwahrlosten zweiten Hälfte dieser Periode möge man bei ihm selbst (II, 391) nachlesen: es ist mit ʿAbdu'l-ḥamîd S. ۹ zunächst تم کامی statt

sische Uebersetzung der Waqâi, die dem Fatḥnâmah nahezu wörtlich nachgeschriebne Erzählung der Schlacht bei Abû'l-faẓl (I. ١٩٨ Z. 7 u. ed. Calc.), sowie in alle anderen unmittelbaren oder mittelbaren Copieen des Farmân, schliesslich auch in die uns beschäftigende osttürkische Fassung hinüberschleppte. Die so gewonnene Erkenntniss des wahren Zusammenhangs zwischen dem officiellen und dem Pseudo-Bâbur'schen Schlachtbericht bedarf weiterer Beweismittel nicht: ich übergehe daher an dieser Stelle einige Kleinigkeiten und werde nur über den unvollständigen, aus Bâbur S. ٤٠٣ Z. 4—15 wörtlich erborgten Anfang S. ٣٤٣ Z. 6 — vorl. Z. weiter unten an geeigneter Stelle einige Worte beifügen.

Nicht besser steht es mit der summarischen Darstellung der Ereignisse von Rânâ Sankâ's Niederlage bis zur Flucht Bibân's und Bâjazîd's. Ganz unzulässig ist die von Pavet de Courteille II. 450 not. 1 geäusserte Meinung: Il semble que nous n'avons ici qu'un brouillon ou des notes qui plus tard ont été mises au net, welcher Vermuthung auch Feer (Revue critique VIII. 2 p. 66) beizustimmen scheint: flüchtigen, zu weitrer Ausarbeitung bestimmten Notizen sehn diese, trotz ihrer Dürftigkeit mit rhetorischem Flitter reichlich ausstaffirten Seiten gewiss nicht gleich. Eben so wenig haben wir hier ein zusammenfassendes Memorial vor uns, durch welches etwa Bâbur einem in der Ferne weilenden Mitgliede des Hauses oder einem befreundeten Fürsten Kunde von den Begebnissen der letzten Jahre hätte geben wollen: dazu ist der Inhalt denn doch zu ärm-

---

قم کثمی zu schreiben, das Folgende aber also herzustellen: و اردوی ظفر از عقب منهزمان هر چند کوچ نمودی هیچ قدمی از فرسوده محتشمی خالی نیافتی: „und wie sehr das glorreiche Feldlager den Flüchtlingen nacheilte, so traf es doch keinen Schritt breit ohne einen zertretenen Grossen".

Dass übrigens schon durch sorgfältige Ausbeutung der bereits 1857 allgemein zugänglichen Quellen ein correcterer Text hätte erzielt werden können, will ich an einem Beispiel zeigen. S. ٣٤٣ Z. 5 steht: در غایت حزم را رعایت حزم را مرعی داشته; منظور داشته; 'Abdu'l-ḥamîd hat dafür منظور داشته. Die wahre Lesart zeigt eine hier offenbar nachgeahmte Stelle aus Šarafu'l-dîn's Zafarnâmah (Stewart, cat. of the libr. of Tippoo Sultan p. 236 Z. 5) رعایت حزم را خندق کنده تحجیر و بندو مستحکم گردانیدند. Es ist demnach auch im Fatḥnâmah رعایت حزم را منظور داشته zu schreiben, aber gleichwie مرعی داشته als eine durch die Corruptel در غایت einerseits, durch Verkennen der Bedeutung von را andererseits, herbeigeführte Interpolation zu tilgen.

lich, andrer Bedenken zu geschweigen. Es finden sich in diesem Abschnitt aber auch Nachrichten, welche in den Waqâi' theils ganz fehlen, theils in andrer, glaubwürdigerer und sachgemässerer Fassung dort vorliegen und so der Annahme, als könne diese fragwürdige Partie doch irgendwie von Bâbur herrühren, vollends allen Boden entziehn. Dahin gehört die phantastische Erzählung von Rânâ Sankâ's Ende (S. ٥٠٠, Z. 8—13), welche das Gepräge lügenhafter Erfindung an der Stirne trägt; dahin die Behauptung, dass Bîban und Bâjazîd in offener Feldschlacht besiegt worden seien (S. ٥٠٢ Z. 4), während aus S. ٣٩١ deutlich erhellt, dass nur die Avantgarde der Rebellen von Baqî-Bîk geworfen wurde, die Hauptmacht derselben aber bei Annäherung der Kaiserlichen ohne Kampf entwich; dahin auch wohl die ungeschickte Recapitulation des Brief's Bâbur's an Humâjûn (S. ٥٠١ Z. 14 — Z. 6 u. verglichen mit ٣٥٠. Z. 3 u. — ٣٥٣ Z. 9), welche dem verständigen Briefsteller am wenigsten zugemuthet werden darf. Mit einem Wort: wir besitzen in diesem Machwerk die Arbeit eines mittelmässigen Compilator's, nicht aber diejenige des Autor's der Waqâi'.

Es erübrigt nun noch, die bloss in diesem Appendix erhaltne Notiz über Bâbur's letzte Krankheit (S. ٥٠٢ Z. 6 bis Schluss) auf ihre Echtheit hin zu prüfen. Ich will hier von der Wahrscheinlichkeit der dort erzählten Geschichte zunächst ganz absehn: aber wer kann im Ernste glauben, dass Bâbur, von jähem Zusammenbruch seiner Kräfte überrascht und auf's Krankenlager hingestreckt (S. ٥٠٢ Z. 7. 8), noch Lust und Fähigkeit gehabt habe, nicht nur von Humâjûn's Besuch, sowie dessen und seiner eignen Erkrankung, sondern auch von Sulṭân Sa'îd Chân's Angriff auf Badachšân und den darauf folgenden Unterhandlungen eine ausführliche Relation zu Papier zu bringen? Credat Iudaeus Apella! Dazu kommt aber noch ein weitrer, sehr beachtenswerther Umstand. Bâbur pflegt bekanntlich in seinen Denkwürdigkeiten das Datum der einzelnen Ereignisse ausserordentlich genau anzugeben, und diese Sorgfalt steigert sich in der zweiten, die indischen Feldzüge behandelnden Hälfte seines Werks noch um ein Bedeutendes, sodass diese Partie theilweise das Aussehn eines Tagebuch's gewährt. In diesem letzten Abschnitt nun fehlen die Data ganz: selbst ein so hochbedeutendes Ereigniss wie die Bestätigung Humâjûn's als Thronerben, sowie die demselben dargebrachte Huldigung der Grossen (S. ٥٠٣ Z. 8—12) ist durch ein Datum nicht markirt. Ist so die Autorschaft Bâbur's durch die gegebne Situation wie durch die Fassung des Berichts ein Ding der Unmöglichkeit, so ist sie es nicht minder durch dessen Inhalt. Wie oberflächlich die Ereignisse von Badachšân hier erzählt sind, mag die Vergleichung mit Muḥammad Ḥaidar's Darstellung bei Erskine (hist. of India under Bâber and Humâyun I. 509—512) lehren; doch lege ich darauf hier keinen Werth: namentlich die

Motive, welche den Chân von Kâšġar zu seinem Angriff bewogen, mussten dem Verfasser des Târîch-i Rašîdî besser bekannt sein als dem Hof zu Agrah: das entscheidende Moment liegt vielmehr in dem durchaus romanhaften Charakter der hier gegebnen Erzählung von Bâbur's letzter Krankheit und den unmittelbar vorhergehenden Begebenheiten. Schon die unbezwingliche Sehnsucht, welche Humâjûn so plötzlich an seines Vater's Seite soll geführt haben, erscheint im Hinblick auf S. ۴۰۴ Z. 3—5 [1]) mehr als verdächtig; Bâbur's überschwängliche Aeusserungen über seines Sohnes gesellschaftliche Talente (S. ۵۰۲ Z. 7 u.) machen einen fast kindischen Eindruck; die Gefühlsüberspannung endlich und der Aberglaube, welche des Vaters Selbstaufopferung und damit die Katastrophe herbeigeführt haben sollen, scheinen selbst bei Berücksichtigung der wenigen von Bâbur in dieser Hinsicht bekannten Züge durchaus unglaubhaft. Die ganze Erzählung macht den Eindruck einer aus Hofkreisen stammenden, tendenziös aufgeputzten Anekdote. Wie einfach und natürlich ist die Darstellung bei Farištah (transl. by Briggs, II. 64): „during the year 936, in the month of Rujub, Baber fell sick and his disorder daily gaining ground in spite of the power of medicine, he recalled his son, Prince Hoomayun, who was then besieging the fort of Kalunjur, and appointed him his successor. On Monday, the 5th of Jumada-ool-Awul, in the year 937, Babur Padshah died". Ich weiss zwar wohl, dass Brigg's Uebersetzung unvollständig und nicht immer zuverlässig ist, doch die wesentlichen Züge wird sie nicht verwischt haben; es ist mir auch keineswegs unbekannt, dass die Belagerung von Kâlinġar durch Humâjûn von beinahe allen Quellen erst nach des letzteren Regierungsantritt angesetzt wird (vgl. Abû'l-faẓl, Akbarnâmah I. ۱۱۳. Badâônî, Muntachab I. ۳۴۴. Niẓâmûl-dîn Aḥmad, Ṭabaqât-i Akbarî bei Elliot, hist. of India V. 189. Erskine, II. 9. 183), allein aus dem Wortlaut der Ueberlieferung lässt sich auch sonst ein bestimmtes Bild jener Expedition nicht gewinnen und die Vermuthung liegt nahe, dass Humâjûn nach seines Vater's Tode mit der Blokirung besagter Feste bloss ein schon früher begonnenes Werk wieder aufgenommen habe. Doch diese Frage weiter zu verfolgen ist hier der Ort nicht. In der Hauptsache mit Farištah übereinstimmend spricht von Bâbur's Hinscheiden Aḥmad Jâdgâr im Târîch-i Salâtîn-i Afâġanah (bei Elliot, V. 43): bei der sonstigen Weise dieses Schriftsteller's welche auch in der von Elliot a. a. O. p. 42 übersetzten Anekdote deutlich genug sich offenbart, könnte dies in mehr als einer Hinsicht verwunderlich

1) Beiläufig sei bemerkt, dass in der angezogenen Passage der Waqâï' Z. 5 مونداق بولورمو nicht heisst: Les choses se sont-elles passées ainsi, ou non (P. de C. II. 365): dann müsste stehn مونداق تورورمو, sondern: geht das an?

erscheinen. Jedenfalls gestattet uns dieser Umstand einen sichern Schluss auf die geringe Verbreitung der bei Pseudo-Bâbur vorliegenden Version.

Ich glaube im Vorhergehenden die aus dem Inhalt des fraglichen Bruchstück's für kritische Würdigung desselben sich ergebenden Gesichtspuncte genügend hervorgehoben zu haben: es erübrigt nun noch auf die Form etwas näher einzugehn und an der Hand sprachlicher Argumente den Nachweis der Unechtheit zu führen.

Denn die Sprache dieses Abschnitts ist diejenige Bâbur's nicht. Wortschatz, Phraseologie, Orthographie, Wortfügung, die ganze Compositionsweise, alles weist auf einen andern Verfasser. Für eine Reihe von Begriffen erscheinen hier andre Bezeichnungen, zum Theil durch Wörter welche auch in andrer Bedeutung bei Bâbur nicht vorkommen; die Phraseologie scheint ein Gemisch von gut türkischen und halbbarbarischen oder aus dem Persischen wörtlich übersetzten Redensarten; die Schreibung gewisser Wörter ist consequent eine andre als in den Waqâi'; die syntaktischen Verhältnisse weichen zumal im Gebrauch der Casus und der Umstandssätze von Bâbur's Sprachgebrauch merklich ab; endlich lässt die ganze Haltung der Rede eine rhetorisirende Richtung nicht verkennen, welche zu Bâbur's schlichter, männlicher Ausdrucksweise wenig stimmt. Man vergleiche doch nur die knappe, durchsichtige Darstellung der Schlacht bei Pânipat in den Waqâi' mit derjenigen der Schlacht bei Kânwâhah im Appendix und lese dann die Anmerkung, mit welcher Pavet de Courteille seine Uebersetzung des letzteren einleitet (II. 433): gewiss wird Jeder mit Bedauern die wunderliche Täuschung wahrnehmen, welche das Vorurtheil einem so wackeren Gelehrten und tüchtigen Kenner Bâbur's bereitet hat. Doch ich muss die ganze Partie etwas genauer durchnehmen, um das gefällte Verdammungsurtheil im einzelnen zu begründen; wenn ich gelegentlich zur Verbesserung und Erklärung des Textes etwas beizutragen versuche, wird die kleine Abschweifung vom eigentlichen Ziel der Untersuchung hoffentlich nicht unwillkommen sein.

S. ۴۴۴ vorl. Z. ۴۴۵ Z. 1. قول و قوشون „Gewalthaufen und Geschwader", (nicht „bataillons" (P. de C. 444)) findet sich so verbunden nie bei Bâbur: dieser hätte einfach gesagt جریك.

Ebd. ایاغ ایلکاری قویدی in diesem Zusammenhang abgeschmackte Uebersetzung des persischen پای پیش نهاد.

S. ۴۴۵ Z. 1. ۴۴۸ Z. 8 u. نیچون کیم „da, weil", vgl. نیچوك S. ۲۱۸ Z. 7 u. Bâbur gebraucht in diesem Sinne bloss چون کیم oder چون کیم (چونکه) „wenn" z. B. im Mubîn. Berezin. chrestom.

turque I. 261 Z. 4 [1]): dagegen تیجوک کیم „wie“ Waq. ۲۰۰ Z. 1. Muh. a. a. O. 231 Z. 11.

Z. 2 کلارسی بولغای ,کیم جای و اوقات کلرسی sehr. کلاری‌سی statt کلرسی. Die seltsame Phrase soll wohl bedeuten: welche bereits früher erprobt worden, Dienste geleistet hatten; wie Bâbur in solchem Falle sich ausdrückt, lehren Stellen wie S. ۱۶۹ Z. 5 u. عسکری ایش کورکان قیلیچ چاپقان ییکیتلار ,S. ۲۸۳ Z. 6 u. تینی اول ایش کورکانی ایلدی.

Z. 3 کوپینچی „der grössere Theil, die Mehrzahl“, falsch nach stehendem Sprachgebrauch. Die wahre Bedeutung zeigt Bâbur S. ۱۱۹ Z. 1 کوپینچی (کوپینچی l.) یلنک ایاغ یورور ایدیم, meistentheils ging ich baarfuss. Für „Mehrzahl“ gebraucht Bâbur meist کوپراکی, und zwar sowohl als adjectivische Bestimmung dem Substantiv vorangestellt, wie ۲۴ Z. 14 کوپراکی چریک ایلی, als dem von ihm regierten Genetiv nachgesetzt, wie ۱۹۹ Z. 8 ترکمان خوارزمی تینک کوپراکی; auch adverbial (meistentheils, meistens) kommt کوپراکی vor, wie ۹۸ Z. 12 کوپراکی بو ایلدی کیم, vgl. ۸۷ Z. 1 und sonst. Seltner findet sich im Sinne von „Mehrzahl“ کوپی, wie ۱۳۳ Z. 8 ترکنینک کوپی ایریلدی; aus diesem entsteht durch Antritt des Suffixes ینچی — کوپینچی, wie ایکینچی aus ایکی u. s. w.: wie an der angezognen Stelle Bâbur's ist demnach auch Pavet de Courteille, dict. turc-orient. p. 461 l. 7 u. کوپینچی st. کوپیچی zu schreiben. Endlich bedient sich Bâbur noch des arab. اکثر, und zwar wie des türk. کوپراکی in doppelter Weise, vgl. ۲۰۶ Z. 7 اکثر چریکنی mit ۱۸۳ Z. 3 u. اویلار اکثری قالدی.

Ebd. باش و باشلیغ eine bei Bâbur ganz unerhörte Ausdrucksweise, die aber dem Verfasser dieses Elaborats nicht wenig gefallen zu haben scheint, vgl. ۲۳۹ Z. 14—15 باش و باشلیغلار, Z. 14. ۲۴۸ Z. 10 باشلیغلار allein. Da Pavet de Courteille an der uns zu-

1) Ueber dieses Werk Bâbur's werde ich weiter unten mehreres mitzutheilen Gelegenheit finden.

nächst beschäftigenden Stelle ٣٩٥ Z. 3 و كوبينجى يلش و باشليغ übersetzt: Le plus grand nombre, formant un ramassis indiscipliné. in seinem Wörterbuch aber p. 151 s. v. باشليغ zu lesen ist: chef commandant, tetière, und p. 546 s. v. يوز — يوزباشليغ commandant de cent hommes; tente, hutte faite de cent morceaux de bois, so muss ich etwas weiter ausholen um jene falschen Interpretationen ein für allemal aus der Welt zu schaffen.

Was zunächst باشليغ an den oben beigebrachten Stellen des Pseudo-Bâbur heissen soll, ist aus dem Zusammenhang unschwer zu erkennen, und der französische Uebersetzer hat das Wort denn auch an den zwei letztgenannten Stellen richtig mit „les chefs" wiedergegeben: wie er zu seinem Missverständniss im ersten Fall kam, wird weiter unten klar werden. Eine andre Frage dagegen ist, ob sich jener Gebrauch aus guten Schriftstellern, vorweg aus Bâbur rechtfertigen lässt: die Antwort kann nur verneinend ausfallen. Nur in der Bedeutung „Kaputze" hat sich das Wort باشليغ oder باشليق zu selbstständiger substantivischer Geltung entwickelt, obwohl aus Stellen wie Bâbur ٣٩٠ l. Z. قرا مخمليق باشليق تلمقى جيبه die ursprüngliche Adjectivbedeutung noch deutlich zu ersehn ist; ein Substantiv باشليغ „Führer" aber ist weder bei Bâbur zu finden, noch lässt sich ein solches überhaupt belegen. Ausserordentlich häufig dagegen ist bei Bâbur die adjectivische Verwendung des Worts in Stellen wie ٣٧٧ Z. 1 دوست بيك باشليغ جوانغار بيكلار „die von Dôst-Bik befehligten Biks des linken Flügel's" (die Biks — an deren Spitze Dôst-Bik stand): dass باشليغ hier und stets in dieser Verbindung wirklich adjectivische Bestimmung zum nachfolgenden Nomen, nicht aber Apposition zum oder zu den vorhergehenden ist, welch' letztere Möglichkeit durch die Gesetze der türkischen Syntax ja nicht ausgeschlossen wäre, erhellt nicht bloss aus Stellen wie S. ٢٧٣ vorl. — l. Z. كريم بيبردى و محمد على حيدر ركابدار و بابا شيخ باشليغ لارنى — ييبريلدى; die unter Karimbirdi, Muḥammad 'Ali Ḥaidar dem Steigbügelhalter und Baba Šaich stehenden Truppen wurden abgesandt; sondern noch weit klarer aus Stellen wie S. ٣٠٧ Z. 13 كداى طغاى پاينده محمد قپلان، ابو الحسين قورچى مومن اتكه باشليغ ايچكى لارنى و بيكيتلارنى — ييبريب: nachdem ich die von Gadâi Tagâi, . . .

befehligten Haustruppen und Reisigen abgeschickt, verglichen mit Z. 2. 3 ebd. قاسم ایشیککاغا میر شاه قوچین قیلم ختندوبیکی قتلتوقدم حسین باشلیقلارنی ییبریلدی: es wurden die von Qâsim-Bîk-Aġa . . . . befehligten (die Leute des Q.) abgesandt [1]. Auf die nämliche Weise verwendet das Wort auch Abû'l-ġâzi, so p. ۲۳۷ l. 10—11 (ed. Desmaisons): بیرم اوغلانی و حافظ قنغرات باشلیق بارچه بیکلار alle Bike unter Führung des Bairam Oġlan und Ḥafiz (aus dem Geschlechte) Qunġrat, dagegen Z. 3—4 بیریسیغه صوفیان خان نینک اوغلی یوسف سلطان باش بولدی و بیریسیغه دین محمد سلطان اوزی باش بولدی: an der Spitze des einen Corps stand Jûsuf Sulṭân b. Ṣufjân Chân, an der des andern Dîn-Muḥammad Sulṭân selber: aus vielen hab' ich grade diese zwei Stellen Abû'l-ġâzi's ausgewählt, weil sie, unmittelbar beisammen stehend, die wahre Bedeutung der Wörter باش und باشلیغ an sich und ihr gegenseitiges Verhältniss auf's unzweideutigste zur Anschauung bringen. Wie, um bei der Wurzel zu bleiben, باشقلیغ اوق bloss heissen kann: ein mit einer Spitze (باشاق) versehner Pfeil, so kann eben auch باشلیغ چریک nichts andres bedeuten als: ein mit einem Haupt (Führer, باش) versehnes Heer. Dass der Sohn Abû'l-ġâzi's und Fortsetzer seines Werks, Anûša, sich hierin von seines Vaters wie vom allgemein türkischen Sprachgebrauche nicht entfernt, braucht

1) Diese türkische Redeweise findet sich auch zweimal im Fatḥnâmah: S. ۶۱۹ Z. 1 در جانب برانغار . . . مومن اتکه و . . . . رستم ترکمان باشلیغ الخ, auf der Seite des rechten Flügels die Leute des Mu'min Etekeh und Rustam-Turkmân, wo P. de C. II, 299 fälschlich: et à la gauche . . . Mumin-Etekeh et . . . Rustem-Turkman-Bachlig, und S. ۶۱۷ Z. 10 u. خواجه محمود علی اتکه باشلیغ توکران . . . . نظام الدین خلیفه را بکومک مشار الیه فرستادیم wir sandten die von Chwâğâ Maḥmûd 'Ali Etekeh befehligten Lohnleute des Niẓâmu'l-dîn Chalîfah obigem zu Hilfe. P. de C. 301 vorl. Z. — 302 Z. 3, der nicht beachtete, dass توکران zu lesen, hat diese Stelle ganz missverstanden. In der persischen Uebersetzung scheint باشلیغ, nach der englischen Uebertragung zu schliessen, in dieser Verbindung unverändert beibehalten zu sein.

kaum bemerkt zu werden, vgl. ۱۳۷, Z. 6. ۱۳۱ Z. 5. — Wenn sodann P. de C. im Wb. die Redensart باشلیق باشند بولور mit „chaque chef agit à sa tête" wiedergibt und zweifellos darauf fussend dem Wort باشلیغ an der Stelle, welche den Ausgangspunct dieser Erörterung bildet, die Bedeutung „indiscipliné" vindiciert, so gestehe ich zwar, jene Phrase im Augenblick nicht nachweisen zu können, wage jedoch soviel mit Bestimmtheit zu behaupten, dass Constructionen wie Bâbur S. ۲۷۷ Z. 6 u. هر قایسی بیرلیک بیربلدین یوروب und ۱۳۳ Z. 6 u. کیم توشلوق توشیدین دور کیلتورکیلار, sowie das ʿuṯmân. باشلو باشنه eine andre Erklärung an die Hand geben: die fragliche Redensart heisst eben einfach: ein jeder folgt seinem eignen Kopf, handelt unabhängig, wofür Bâbur S. ۹۹ Z. 10 اوز باشی بیله قیله باشلاسه, Mîr ʿAlî Šêr, Maǵâlisu'l-nafâ'is bei Berezin, chrest. turq. I 149 l. Z. اوز باشیچه قیلغان. — Es bleibt nun noch das Wort یوزباشلیق, welches ich mich überhaupt erst einmal gelesen zu haben erinnere, und zwar in einem bei Berezin a. a. O. p. 189 l. 7 u. — 190 l. 6 abgedruckten Gedicht aus Mîr ʿAlî Šêr's Munšaʾât, dessen heitre Anmuth an die besten Erzeugnisse horazischer Lyrik gemahnt. Das betreffende Bait lautet (S. 190 l. 3. 4. Metr. Mutaqârib):

ولی بوم یوز باشلیق اق اوی ارا
اق اوی تاشی یون مشکی بیرله قرا

Was یوز باشلیق hier, als Beiwort der Hütte (اق اوی) heissen soll ist schwer zu sagen. Etwa: aus hundert Holzstücken bestehend? — aber wie soll باش zur Bedeutung „Holzstück" kommen? Mir wenigstens ist von einem derartigen Gebrauche nichts bekannt. Oder bedeutet یوزباشلیق اق اوی „das Haus eines Centurionen? — aber wenn باشلیق nicht „Haupt (Anführer)", sondern bloss „mit einem Haupt (Anführer) versehn" heisst, wie ich bereits zur Genüge gezeigt zu haben glaube, so wird auch یوز باشلیق nicht Haupt von hundert (Mann), sondern bloss „hundertköpfig" heissen können: Centurio heisst stets und überall یوز باشی. Ich vermuthe also یوز تاشلیق st. یوز باشلیق „aus hundert Steinen bestehend, d. h. festfugig, massiv gebaut, im Gegensatz zum leichten Filzzelt

des Nomaden, eine Conjectur, die durch das im zweiten Miṣra' stehende تاشى „seine Aussenseite" für jeden Kenner morgenländischer Dichtersprache an Wahrscheinlichkeit gewinnt; ausserdem ist بيون in تون zu verbessern und das Bait demnach zu übersetzen: aber das Mahl muss statthaben in einer festfugigen Hütte, deren Aussenseite (Umgebung) geschwärzt ist vom Musk der Nacht. — Ob das Wort بوزباشليق anderweitig bei osttürkischen Schriftstellern vorkommt, weiss ich, wie bereits angedeutet, nicht zu sagen: keinesfalls aber hat es eine der ihm von Pavet de Courteille zugeschriebnen Bedeutungen angenommen. Im Abušqa steht es so wenig wie باشليق.

So hat sich durch genaues Zeugenverhör als gewiss herausgestellt, dass ein Hauptwort بشليغ „Führer" in der guten Sprache nie existirt hat, das Vorkommen desselben bei Pseudo-Bābur aber als ein auf falscher Analogie beruhender Barbarismus und Pavet de Courteille's Angabe im Wb. als ein grober Irrthum bezeichnet werden muss. Dass das inculpirte Wort sich bei einzelnen persischen Autoren seit der tatarischen Invasion wirklich findet oder zu finden scheint, kümmert mich wenig. A. Jourdain hat seiner Uebersetzung von Mīrchwānd's Geschichte der Isma'īlījah, Not. et extr. des mss. de la bibl. imp. IX. 159 eine hierauf bezügliche Anmerkung beigefügt und Vullers dieselbe kritiklos, wie gewöhnlich, seinem Wörterbuche einverleibt (I. 177 a): ich werde vielleicht ein andres Mal auch diesen Punct eingehender zu behandeln Veranlassung finden, für den Augenblick genügt es mir, die Bedeutungsphäre des Worts auf seinem heimischen Gebiet fest umgränzt zu haben.

S. ۴۹۵ Z. 5 سليلدى aus صلاح الدين verdorben (vgl. ۴۶۳ Z. 8 u.), die Corruption scheint indischen Ursprungs.

Z. 13 اوز فكريميزنى قيليب ايشول روش بيلان النج, eine ganz thörichte Ausdrucksweise, die nur aus dem Zusammenhang verständlich wird.

Z. 9 u. ۵۰۴ Z. 8, ۵۰۳ Z. 5. 7. 10. 11. 12 ميرزا سليمان, wie ۵۰۰ Z. 3 u. ميرزا عسكرينى, ۵۰۱ Z. 3 u. ميرزا عسكرى, ۵۰۲ Z. 2 ميرزا محمد زمان, Z. 9 ميرزا كامران, Z. 11 u. 3 u. ۵۰۳ Z. 7. 12 ميرزا هندال, wo der gute persische Sprachgebrauch, welchem Bābur gleich allen türkischen Schriftstellern ausnahmslos folgt, die Nachstellung von ميرزا durchaus fordert. Dieser Barbarismus, welcher nur einmal S. ۵۰۳ Z. 8 von der richtigen Sprechweise abgelöst

wird, gibt ein untrügliches Kriterium ab für die Heimath dieses Machwerks: es sind die persisch schreibenden Inder, welche so ohne weitres Prinzen von Geblüt als Schreiber zu qualificieren sich unterfangen: Beispiele bieten die Geschichtschreiber der Timuriden von Dilhi beinahe auf jeder Seite. — Uebrigens sei noch bemerkt, dass Bâbur seine jüngeren Söhne stets ohne Titel schlechthin كامران, عسكرى, هندال nennt: nur dem Namen Humâjûn's fügt er einigemal ميرزا bei, wie ۴۳۵ Z. 13, ۴۳۹ Z. 4 u. ۴۳۹ Z. 8.

Z. 7 u. بهاوالدين wie ۴۳۹ Z. 7 علاوالدين.

Ebd. لودينى natürlich Genetiv von لودى Lodi, nicht „Loudini" wie P. de C. 445.

Z. 4 u. و برانغارغه اوزوميز بولوب هندوستان امرالار الخ, von P. de C. 446 ganz unrichtig übersetzt: Je me plaçai de ma personne à l'aile droite en gardant sous mon commandement direct plusieurs des émirs de l'Hindoustan. Bâbur stand wie immer im Centrum, vgl. Z. 10 u. ۴۴۳ Z. 9; obige Stelle aber heisst: auf den rechten Flügel wurden die auf **unserer Seite stehenden** Amire von Hindôstân beordert. Statt اوزوميز erwartete man اوزوميزكا, doch ist nicht gerathen, letzteres in den Text zu setzen. Ueber eine evidente, weit erheblichere Störung des Textes dieser Stelle wird weiter unten im Zusammenhange gehandelt werden.

S. ۴۳۹ Z. 2 ايسيغى l. ايليچى (Druckf.).

Z. 3 سعد l. محمد (dergl.).

Z. 4 str. لى nach خواجه.

Z. 10 محمد بخشيغى vgl. Z. 12 خليفه‌نى — بويوروليكيم بويورولدى. Die unpersönliche Passivconstruction mit **Accusativ** des (persönl.) Objects setzte nicht nothwendig dieselbe Construction auch für's Activ voraus, wie aus der Analogie von رخصت بيرماك bei Bâbur erhellt: dass aber der Verfasser vorliegenden Bruchstücks wirklich بويورماق und Synonyma mit dem Accusativ[1] verband ersehn wir aus ۴۳۹ Z. 4 u. چينى تيمور سلطاننى بويورولدى, vorl. Z. مصطفى رومينى بويورولدى, ۴۴۰ Z. 6 قوام بيكنى بويوردوم, ebd. قوچبيكنى فرمان بيردوم, Z. 7 اسليل خانم تيلاديم, ... Z. 12

1) Eine Ausnahme ۴۳۹ Z. 13 يساول لار و تواچيلارغا بويوردى

خليفهدنى فرمان بيردوك ٥٠٣ Z. 1, چيكنى حكم قيلور. Ebenso wird خدمت بيرماك, mit Accus. construirt, wie ٤٩٢ Z. 10, passivisch ٥٠٣ Z. 5. In beiden erheischt Bâbur's Sprachgebrauch den Dativ. Für خدمت بيرماك, sind die Beispiele zahlreich, wie ٣١ Z. 3. 6. ٣٨ Z. 5. ٧١ Z. 9 u. s. w., das Passiv wird fast ausnahmslos persönlich construirt, doch finden sich auch vereinzelte Beispiele unpersönlicher Construction. Hinsichtlich der jussiven Verba dagegen ist vorweg festzuhalten, dass Bâbur dieselben so gut wie nie durch ein Casusverhältniss unmittelbar auf die Person bezieht, welcher etwas befohlen wird. Er sagt demnach unzähligemal بويوردوم, بويورولدى، فرمان بيريلدى، فرمان بولدى, wobei der den Befehl enthaltende Satz meist, doch nicht ausnahmslos [1]) durch كيم mit folgendem Optativ angeknüpft wird; dagegen sind äusserst selten Stellen wie ٣٣٥ Z. 9 منصور برلاسقه فرمان بولدى كيم, ٤٧٧ Z. 3 اسمعيل ميتاغه فرمان بولدى, ganz vereinzelt solche wie ٣٩٨ Z. 6 u. اسدغه بويورولدى.

Ebd. ميلتيقچيلار Büchsenschützen, ebenso ٤٩٧ Z. 5 u., vgl. ميلتتيق ٤٩٧ l. Z. Bâbur gebraucht weder das eine noch das andre, sondern bloss تفكى (denn diese Form ist bei ihm überall herzustellen [2]), تفكچى und تفك‌انداز. Beispiele gewährt in genügender Menge z. B. die Erzählung der Belagerung von Bagûr S. ٤٧٧, sowie der Kämpfe am Ganges S. ٤٣٥—٤٣٦: auch im Fatḥnâmah treffen wir nur diese letzteren Bezeichnungen. Abû'l-gâzî dagegen hat ميلتيق und ميلتيقچى.

Z. 8 u. تيربانماسون, ein Lieblingswort dieses Autor's, vgl. Z. 5 u. ٤٩٨ Z. 3, ٥٠٠ Z. 9, findet sich weder bei Bâbur noch sonst wo. So nahe die Versuchung läge überall تيبرانماى herzustellen, so grosses Unrecht geschähe damit dem gelehrten Verfasser dieses Specimens: dagegen dürfen wir vielleicht die Vermuthung aus-

---

1) Es kann كيم auch fehlen, oder statt des Optativs der Indicativ oder Imperativ folgen, letzteres selten bei Bâbur, vorwiegend dagegen bei Pseudo-Bâbur.

2) Was schon durch den Vers des Šaich Zain ٤٤٢. Z. 11 wahrscheinlich würde, durch die anderweitigen Spuren der Ueberlieferung aber zur Gewissheit erhoben wird.

sprechen, dass das betreffende Wort überhaupt eine auf verkehrter Lesung oder Schreibung des richtigen تیبرانتماک beruhende Erfindung desselben sei, demzufolge auch Aufnahme in's Wörterbuch kaum verdiene[1].

Ebd. حصرت fast synonym mit یاشلیغ, so wenig wie dieses in solchem Sinne bei Bâbur gebräuchlich.

Z. 3 u. غولینی بیقتی کا بیمیقکوزدی P. de C. 447 renversa le centre de l'armée hindoue. Allein غولینی ist nicht Accusativ, sondern Genetiv, بیقتی کا aber bereits im Druckfehlerverzeichniss der Kazaner Ausgabe in یقینی ه berichtigt. Die Stelle lautet: er (Čin Timur Sultân) warf (den linken Flügel der Feinde) beinahe auf dessen Centrum, vgl. Fatḥn. ۲۴۱ Z. 4 u. قرب یعقب قلب ایشان رسانید. Das bloss durch dieses Beispiel gestützte Wort بیمیقتی déroute, défaite bei Pav. de Court. dict. p. 556 ist mithin zu streichen.

Vorl. Z. جلدوسی schr. جلدوسی‌نی.

S. ۲۹۰ Z. 1. 2 wetteifert an Schwulst mit dem Original Šaich Zain, vgl. Z. 10—12. 7 u. 4—2 u. ۲۹۸ Z. 10—12.

Z. 3 قتا یلدیغه بیبریلدی, es müsste بیریلدی heissen, nach dem pers. بر باد دادن, vgl. Bâbur S. ۹۰ Z 14 بر بیت بیرماغای لار, ۲۳۲ Z. 3 u. جمعیت‌لارینی بر یید بیبریدیلار, ganz türkisch Muḥâ a. a. O. 233 l. 12 برتی ایل عمرینی برور بیلکا. Aber zu ändern ist hier nichts.

Ebd. ولیکن واقعه اتداق ایدی الخ, diese schwerfällige Ausdrucksweise ist Bâbur fremd.

Z. 4 تیبریب, von تیبرماک das ich mich nicht entsinne bei Bâbur gelesen zu haben: er gebraucht stets بیغماق, بیغیشتورماق (fehlt bei P. de C.), und جمع قیلماق.

Z. 11 یاغیقی wohl ein zu پاره سیفی gehöriges und als solches an den Rand geschriebnes Glossem, welches hernach in den Text

---

1) Ich will indessen nicht verschweigen, dass in Erskine's Ausgabe Abû'l-ġâzî's p. ۸ l. 4 das trans. تیبربتدی steht: ob die LA gut beglaubigt sei, kann ich freilich nicht verbürgen.

gerieth: als solches verräth es sich schon durch seine unmögliche Stelle zwischen اوق — بیلان.

Z. 12 کول لاین, ebenso Z. 6 u. شیرلاین, ۲۹۸ Z. 8 قمرلاین, während Bâbur das Suffix ـلاین kein einzigesmal gebraucht, sondern stets دیک (auch ۲۹۰ Z. 4 u.), daneben یوسونلوق und ینکلیغ, ersteres häufiger in den Waqâi', letzteres im Mubîn. Abû'l-gâzî hat stets داک, meist in der erweichten Form دای.

Z. 9 u. قوبوب schr. قوپوب.

Z. 8 u. انتقام براق لارینی تشمن‌نین اوزاتتیلار P. de C. I. 449 firent briller au loin les éclairs de la vengeance au dépens de l'ennemi. Aber براق ist ohne Frage corrupt. Man schreibe بیراق und übersetze: sie liessen weithin flattern das Banner der Rache an den Feinden.

Z. 7 u. اوروش اوزاققه تارتیلدی. Vgl. ۲۹۸ Z. 1 قتالی کیچه اوزاققه تارتیلدی, das Passivum verstösst sowohl gegen den allgemein türkischen, wie speciell gegen den Bâbur'schen Sprachgebrauch, welche unbedingt das Act. تارتی fordern, s. Bâbur ۱۱۵ Z. 3 u. محاصره امتدادی اوزاققه تارتی[1], ۱۴۱ Z. 9 محاصره امتدادی قیرق کونک تارتی (wofür Z. 7 محاصره ممتد بولدی). Vgl. ۵۱۳ Z. 9 u. اوزاققه تارتتار, Abû'lgâzî ۷۶ Z. 10 خصمتلیقیم اوزاققه تارتدی. — Uebrigens hat P. de C. نیچوک کیم sehr unpassend mit „quoique" übersetzt und diesen Satz zum Vorhergehenden gezogen: es ist zu übersetzen: Da der Kampf . . . . sich in die Länge zog, so . . . .

Z. 5 u. کارزار قیلسونلار nie bei Bâbur. کارزار نمودن oder کردن sagen neuere, namentlich indisch-persische Schriftsteller nicht selten.

Z. 3 u. اوزلارینی اوز بیلشیغه کورکان gleichfalls bei Bâbur nirgends zu treffen: es ist das persische بر سر خود بودن.

---

1) Ebenso im Persischen, vgl. Abû'l-fażl, Akbarnâmah I. ۱۳۷ Z. 9 چون تا اینکه مدّت محاصره بطول و دراز کشید, ۱۵۸ Z. 16—17 مدّت تقابل و تقاتل بامتداد کشید.

Ebd. قولاريديين كيلدى, Bâbur hätte gesagt ايليكى لاريديين. Der ausschliessliche Gebrauch von قول statt ايليك ist unsrem Autor eigenthümlich. So sagt er auch ۱۱ Z. 9 قولغه الدوش; ٥.١ Z. 9 u. قولغه كيرگاى, ٥.٢ Z. 9 قوليغه بيريب. Bei Bâbur liest man sehr oft كيرمك, توشماك, اليكدا السماق, اليكيديين جيقماق oder كيلماك (ein paarmal auch كيتماك), dagegen bloss ein oder zweimal قولدا بولماق, قولغه الماق und قولغه كيلماك; bei der so ungemein charakteristischen Schreibart Bâbur's beweisen diese wenigen Stellen gegen die beinah ebenso zahlreichen im Appendix grade soviel als wenn قول im Sinne von „Hand" schlechtin in den Denkwürdigkeiten garnicht vorkäme. — Dass ich demungeachtet jenen Gebrauch an sich im geringsten nicht anfechten will versteht sich von selbst: ist er doch bei andern türk. Schriftstellern häufig genug. So lesen wir in der jüngeren Redaction des Bachtjârnâmah (bei Berezin a. a. O. 52 l. 11) wie an unsrer Stelle: آنچه كه قولديين كلسه انك تدبير قيلساق, und Abû'l-ġâzî hat قولديين جيقماق, قولغه توشماك, قولغه بيرماك und كيتماك. Dagegen gebraucht er nie ال (ايليك).

Vorl. Z. نادر العصر als Beiname 'Alîqulî's auch im Fatḥnâmah.

l. Z. ضرب زنكى; ضرب entweder in ضرب زن zu verwandeln oder Nachlässigkeit des Autor's anzunehmen. Vielleicht soll es auch eine anderweit nicht vorkommende Diminutivform sein.

S. ۲۹۸ Z. 1 ارابلاريني — يوروسونلار, schr. ارابلارى oder يوروتسونلار.

Z. 4 ايلتيب بير يرده سالديلار, wie Bâbur in solchem Falle sich ausdrückt lehrt ۲۳٥ Z. 9—8 u. — ايليكى كونكليديين يوب, pers. دست از جان شسته; kommt bei Bâbur nie vor, doch z. B. bei Mîr 'Alî Šêr, Munša'ât, Ber. 196 l. 8 جانديين ايليكى يويولوب.

Z. 5 عمر پاموغيني كويدوروب, die Baumwolle des Lebens anzündend: ein ganz adaequater Ausdruck ist mir weder aus persischen noch türkischen Autoren gegenwärtig. — Beiläufig: die Form پاموغ 'utm. پنبوق, pers. پنبه fehlt bei Pavet de Courteille wie bei Vámbéry, welch' beide nur ماموغ bieten: doch zweifle ich keinen Augenblick, dass in dem von ersterem (p. 495) aus dem

Almāqa (Véliaminof-Zernof, dict. djagh.-turc p. ۳۸۱ l. 4—5 u.) beigebrachten Mutaqāribbait يامورغ statt مامورغ zu lesen sei: das im ersten Miṣra' stehende تامورغ zeigt dies deutlich genug. Ob im Mubīn a. a. O. 231 l. 8 مامورغ wirklich von Bābur so geschrieben wurde, kann ich jetzt nicht mit Bestimmtheit sagen.

Z. 6 چون ايلغ محكم قيليب ايردوك, nicht: Grâce à la force de la position (P. de C. 450) sondern: da wir festen Fusses Stand hielten, pers. محكم (ثابت) كرده بوديم oder چون پای افشرده بوديم.

Z. 8 جهنمغه كيتيلار vgl. Z. 9 كرد قتيغه كيتي. In solchen zusammengesetzten, den irgendwie modificierten Begriff des Sterben's, zu Grunde gehn's bezeichnenden Ausdrücken gebraucht Bābur stets بارماق, nie كيتماك[1]. So ۷۸ Z. 1. 2 اولومكا

1) Ueberhaupt verwendet Bābur das Vb. كيتماك äusserst selten: während man dem Vb. بارماق beinahe auf jedem Blatt ein paar mal begegnet, trifft man von ersterem im ganzen Werk schwerlich mehr als anderthalbdutzend Beispiele. Eins ist in einer, nach Ausweis der persischen Uebersetzung alten, Corruptel verborgen, die ich im Vorbeigehn heilen will. Auf der Verfolgung Bibān's und Bājazīd's lagerte Bābur mit dem Gros der Armee einen Tag bei Dalmau am Ufer des Ganges: ۴۹۰ Z. 10 u. چريك ايلى جاتا كيكان جهتلديين سودين اوتوب توشكان يورتقه بير كون مقام بولدى. Statt des sinnlosen جاتا كيكان vermuthet P. de C. (435 not. 1) yanguilkan [يانكلقان] und übersetzt: Pour donner aux soldats qui s'étaient égarés le temps de rallier. Aber يانكلماق heisst doch wohl nur: sich täuschen (sich anlügen): sich verirren heisst bei Bābur ازيتماق, bei Abū'l-ġāzī اداشماق, ازغاشماق, ازماق. Es ist zu schreiben چاپا كيتكان: da die Truppen auf Streifzüge gegangen, so wurde einen Tag Halt gemacht. Vgl. ۱۱۹ Z. 6 u. ۱۹۹ Z. 2 چاپا آتلاندوك, ۱۰۹ Z. 11 چاپا آتلاتيلدى, ۱۰۳ Z. 7 u. چاپا باريب ايديلار. Die Vernachlässigung der scriptio plena ist dem Zeitwort چاپماق mit derivatis auch anderwärts verhängnissvoll geworden. So heisst es in Mirchwānd's Sāmānidengeschichte (ed. Wilken p. 22 l. 6) von Isma'il b. Aḥmad: چون جيبر ايلچى را برى روان فرمود, vgl. l. 7 جيبر ايلچى نزديك رسيد. Wilken fasste جيبر als nom. propr.: Tschebrum legatum. Bei Defrémery steht p. 13 l. 1. 2 جيبر ايلچى, was p. 124 l. 19. 20 schlechtweg envoyé (député) übersetzt wird. Es ist zu lesen: چپر ايلچى:

قیلیچقه باردی ٢٠١ Z. 7, قتالغه باریب ٢٧٨ Z. 7. 6 u. ,بارماق ٣٣٢ Z. 12 کوپ کیشی اوق قه قیلیچقه سوغه باردی, endlich, was direct auf unsre Stelle Bezug hat, ٤٣٣ Z. 8 u. دوزخقه باردیلار, ٣٤٧ Z. 12 دوزخقه باردی. In diesem Sinne im Mubîn a. a. O. 243 l. 7 auch bloss بارغای.

Ebd. بو محراغه بیتکیلار, eine sehr thörichte Sprechweise.

Z. 7 پارلیق für gemeine Soldaten (P. de C. gens du menu), höchst wunderlich.

Z. 14 کیم زانا سنکا قرانغو کون توشدی, die Wortstellung ist untürkisch, die ganze Phrase persischen Ursprungs: بر زانا سنکا روزگار تیره شد oder سیاه شد.

Z. 9 u. تا انکه, auch ٥.٣ Z. 9 u. 4 u., nie bei Bâbur, häufig bei gewissen persischen Autoren neuerer Zeit, namentlich bei persisch schreibenden Indern. Ebenso wird bloss um einen neuen Moment der Erzählung, nicht aber eine Steigerung der Handlung anzudeuten von andern Schriftstellern تا بدان رسید oder تا این بود که gebraucht.

Ebd. غنیمدین کوکول جمع قیلیب, Bâbur verwendet in dieser Phrase stets خاطر, nie کوکول, so ٣٥٩ l. Z. شرق طرفدین خاطرنی جمع قیلیب, vgl. ٣٨٦ Z. 6 u. ٤٨٨ Z. 5. ٣١١ Z. 7 u., ٤٧ Z. 9 خاطری جمع بولوب ایدی. Der Sprechweise Bâbur's folgt unser Autor ٥.٢ Z. 3 بنکاله و بهاردین خاطر جمع بولوب: wie aus den eben beigebrachten Stellen ersichtlich, kann طرفدین sowohl stehn als fehlen.

قیتیب, für das Ztw. قایتماق scheint der Verf. des Appendix eine kleine Schwachheit gehabt zu haben, es findet sich auch ٥..

er sandte einen Eilboten: چاپار ist noch heute in Persien und Centralasien für „Courier“ gang und gäbe, چاپار ایلچی aber ist ein Karmadhâraya. So hat auch das bei späteren pers. Schriftstellern nicht seltne türk. Subst. چاپقولیش Gefecht, Handgemenge mancherlei Unbilden erdulden müssen. Bald ward es in چپقلش verdorben, wie z. B. Mu'tamad Chân, Iqbâlnâmah, S. ٩١ Z. 5 u. ed. Calc., bald durch ein andres, geläufigeres ersetzt, wie Abû'l-f. Akbarn. I. ١٠٦ Z. 9 in einer Hs. durch جنكپا.

Z. 7. 12. ٥١ Z. 11. ٥٢ vorl. Z. Bābur bedient sich desselben ab und zu zwar auch, doch unendlich viel häufiger des Ztw. ﻳﺎﺗﻤﺎﻕ.

Z. 7 خلائق widerstrebt gleicherweise dem Sprachgebrauche Bābur's: an der entsprechenden Stelle der Denkwürdigkeiten (٢٢١ Z. 2) steht قوغونچى, es konnte auch بيككلار oder etwas ähnliches gebraucht werden. Noch weit anstössiger ist das Wort S. ٥٤ Z. 11: wer da glaubt, Bābur habe seine alten Waffengefährten und Freunde als خلائق bezeichnen können, kennt weder die Bedeutung dieses Worts, noch Bābur's Charakter und Stil. Bezeichnend ist die Stelle Abū'lġāzī's ١٤٣ Z. 9 امرالار خلايقلار.

Z. 4 u. ايلكاريكى فتحلاريميز, unsre früheren Siege, ganz unzulässig: ايلكارى wird bei Bābur nie temporal, sondern stets local gebraucht [1]): in ersterem Sinne verwendet er بورون mit derivatis, in diesem Falle also بورونغى. Der gleiche Fehler auch ٥٠. Z. 8 انديين ايلكاراق كيم — بارغانيميز, ٥٣ Z. 4. 3 u. انديين ايلكارى كيم — بيتكاى, ٥٣ Z. 10 ايلكاراغ كيم — بيتكاى, welche Stellen auch in syntaktischer Hinsicht einen der Redeweise Bābur's unkundigen Schriftsteller verrathen: Bābur hätte gesagt بيز بارغاندين بورونراق oder بارغانيميزدين بورونراق u. s. w., vgl. ١٩ vorl. Z. ميين كابلنى الغاندين بورونراق, ٣٢ Z. 2 قاچاريلدين بورون راق. In gleicher Construction verwendet Abū'l-ġāzī بورون wie p. ١٤ l. 7 بيككلار جواب بيرمامشدين بورون, ١٧ l. 8 اول — اتلان ماس دين بورون [2]), ١٨ l. 13 تانكى اتماسدين بورون:

---

1) Nur im Mubîn a. a. O. 262 l. 8 lesen wir ايلكارى نم كورارميين أكثر ميين, das frühern Nass seh' ich noch reichlicher. Aber einerseits ist der von Berezin gebotne Text ausserordentlich unsicher, und namentlich, neben zahlreichen andern Schäden, auch durch ziemlich häufige kleine Lücken und Einschiebsel entstellt: genug um dringend zur Vorsicht zu mahnen. Andrerseits aber zeigt dies Gedicht den Denkwürdigkeiten gegenüber manche, wenngleich unerhebliche, sprachliche Eigenthümlichkeiten, welche den Zwang erkennen lassen, welchen die poetische Behandlung des spröden Stoffs dem Dichter auferlegte und welcher um so lästiger sein musste, je mehr Bābur gleich allen čaġatāischen Dichtern des goldnen Zeitalter's osttürkischer Litteratur der äussersten Correctheit des Versbau's sich befleissigte.

2) Ebenso wird „nachdem" sowohl bei Bābur als bei Abū'l-ġāzī stets durch سونكا (سونكرا) mit dem Abl. part. praes. oder aor. ausgedrückt.

doch kommt bei ihm ايلكارى auch zeitlich vor, so اندين ايلكارى vordem, früher, wie p. v l. 4. ١٨ l. 5; مونديين ايلكارى ٢٥٣ Z. 7. 11 بيبز دنياغه كيلماسدين اوتوز ييل ;٢٠٠ Z. 6; مونداين ايلكارى راق ايلكارى ٣٢١ Z. 12: ايلكارى باو بيتماسدين ٣٢٨ Z. 3. — Unter den vielen Berührungspuncten, welche der Sprachgebrauch unsres Autor's mit der oezbekischen Mundart Abû'l-ġâzî's darbietet, ist dies einer der bemerkenswerthesten [1]; vgl. noch Vámbéry, Čag. Sprachst. S. 238. — Wie so oft, ist auch an obiger Stelle Pseudo-Bâbur's das pers. ييش از آنكه sclavisch übersetzt: das gleiche gilt auch von dem im Abušqa (Véliaminof-Zernof p. ٢.١ l. 4—5 = Pavet de Court., dict. p. 220) citierten Vers aus Mîr 'Alî Šêr's Sab'ah-i sajjârah (Metr. Chafîf): بورون آندين كه سودا حل بولغاى ـ سو توبى، چوبار محل بولغاى.

Z. 3 u. ايكى كيشى وسط ربيع الاول تاپتى vom franz. Uebersetzer wunderlich missverstanden: die richtige Interpretation ergibt sich aus der entsprechenden Stelle der Waqâi' ٤٢, vorl. und letzte Z.

I. Z. ميوات تسخيرغه همت باغلادى, dem pers. دل بستن در oder بچيزى nachgebildet, nie bei Bâbur, der in diesem und ähnlichem Sinne عزم جزم قيلماق, خيالدا بولماق, خيالى قيلماق, عزيمت قيلماق mit Infin. oder Aor. gebraucht, einiger andrer Bildungen mit داعيه ـ نيله und مقامدا بولماق nicht zu vergessen.

S. ٣٢١ Z. 1 الياسخان‌نينك باشيغه بيبردوك statt اوستيغه, barbarische Uebersetzung des pers. بر سر كسى فرستادن.

Z. 2. 14 باش كوتاريب sich empört hatte, gleichfalls aus dem pers. سر بر افراشتن, سر بر آوردن [2] (utm. باش قالدرمق); vgl.

---

1) Anšâh gebraucht ايلكارى in temporalen Adverbialsätzen nicht, dagegen, neben dem bei Bâbur und Abû'l-ġâzî gewöhnlichen بورون (vgl. ٣٢٢ Z. 3. ٣٣١ Z. 4 u.) auch das im 'Utmânischen so häufige, meines Wissens im Osttürkischen sonst ungebräuchliche arab. اوّل, so ٣٢١ Z. 3 u. خان چيقغه بيزنين اوچ كون اوّل باريب ,٣٣٠ Z. 15 داخل بولمسدين اوّل.

2) Es sei hier bemerkt, dass im Persischen سر bei dieser Redensart meistentheils durch ein Substantiv näher bestimmt wird, welches gewöhnlich als

Abû'l-ġâzî ١٨. 1. Z. باش کوتاردیلار. Bâbur drückt diesen Begriff durch یاغی بولماق und یاغیقماق, sowie durch خروج قیلماق aus, daneben finden sich vereinzelt یاغیلیق لار و فتنه لار قیلدیلار (٧٣ Z. 2), فتنه و فساد سرکشلیک مقامیدا دورلار (١٧٩ Z. 9), شر و فتنه مقامیدا بولوب (٣٤٣ Z. 3), مقامیدا ایدی (١٣٨ Z. 4 u.), فتنه و شرانکیزلیک مقامیدا ایدیلار (٢٠١ Z. 3 u.).

Z. 3 کیچیک علی sehr. کیچیک علی نی.

Z. 4 او شال بیبلرکان چیک کیم بیز بیبلر ایردوک stümperhaft schwerfällig.

Z. 5 داخل بولغان, wie ٥٠ Z. 8. ٥٠٣ Z. 6 داخل بولدوک, 1. Z. داخل بولدوغ, ٤٩٩ 1. Z. داخل قیلدوک. Das von Bâbur fast ausschliesslich verwandte کیرماک mit seinem Transit. کیرکوزماک scheint dem Verfasser dieses Specimen's nicht genehm gewesen zu sein.

Z. 6 چرماب soll wohl bedeuten: nachdem sie ihn geknebelt hatten. Bei Bâbur findet sich چرماق so nie.

Davon übrigens, dass am selben Tag, an welchem Bâbur seinen Einzug in Agrah gehalten, auch Iljâs Chân gefangen dort eingebracht worden, steht im Texte Bâbur's nichts: dort heisst es vielmehr S. ٤٣٩ Z. 13 میون اکره کیلکاندین بیر نیچه کون سونکی توتوب کیلتوردیلار. Aber ein solch' wunderbares Zusammentreffen ist ganz im Geschmack unsres Autor's.

Z. 7 بارماغ, die Vertauschung des schliessenden ق mit غ kommt in diesem Stück auch sonst manchmal vor: so ٥٠ Z. 3 u. ایردوغ, vorl. Z. بولدوغ, ٥٠١ Z. 9 اتلاندوغ. Bei Bâbur wird die

---

مضاف الیه zu سر, oft aber auch mittelst eines präpositionalen Exponenten zum Verbum tritt, so z. B. Abû'l-fazl, Akbarn. I, ١٣٣ Z. 3 u. سر بشورش اشوب ,١٥٩ Z. 3 u. سر فتنه بر افراشت ١٣٨ Z. 10 سر آوردند بر سر بغی و تمرد بر داشته ,١٣١ Z. 7 u. و شورش بر آوردند ,١٣٩ vorl. Z. سر کردن, das Gegentheil سر تمرد بر داشته کردن تنازع افراشته کشی فرود آرند ebd. ١٩٥ vorl. Z.

schwere Infinitivendung, soweit mir erinnerlich, stets mit ق geschrieben, in den Personalendungen wechseln ق und ک ohne strenge Berücksichtigung der Lautfärbung des Stammes. Damit soll die in der Kazaner Ausgabe, beziehungsweise in der dort abgedruckten Handschrift, vorliegende Orthographie selbstredend nicht für diejenige Bâbur's ausgegeben werden: wohl aber beweisen jene orthographischen Eigenheiten dieses verhältnissmässig so kleinen Bruchstücks, dass letzteres mit Bâbur's Werk ursprünglich nichts zu schaffen hatte, vielmehr ein selbstständiges, aus andrer Quelle stammendes, oder wenn man will, von andrer Vorlage abhängiges, Ganze bildet.

Z. 8 رجب ایینی التیسیغه, der Dativ statt des Locativs behufs Angabe des Datums ist bei Bâbur nicht gebräuchlich und kann nur durch die Analogie von تانکلاسیغه bei Tagesanbruch, welches sich auch bei Bâbur neben تانکلاسی findet, einigermassen gerechtfertigt werden. — In localem Sinne dagegen ist jener Wechsel ziemlich sicher.

Z. 9 داخل ممالک محروسه بولدی, in diesem Sinne allein (in den Bereich der Herrschaft oder Verwaltung eintreten, d. h. unterworfen sein oder werden) ist داخل بولماق auch bei Bâbur nicht grade selten, z. B. ۸۰ Z. 8 u.

Z. 10 مستقر خلافت, der Sitz des Chilâfats, d. h. Agrah, wie Z. 12, ebenso دار الخلافه Z. 3 u., ۸۰ Z. 7 vorl. Z., ۸۱ Z. 11, ۸۳ Z. 6, nie bei Bâbur: es konnte diesem auch nicht füglich einfallen, damals schon Agrah, dessen Besitz er sich kaum gesichert, während selbst das nordöstliche Indien noch keineswegs völlig bezwungen war, mit jenem stolzen Titel zu bezeichnen. Auch dieser Ausdruck weist die Abfassung des Appendix einer späteren Zeit zu, als die Herrschaft der Timuriden bereits mehr erstarkt war, keinesfalls vor Akbar.

Z. 11 بارغانمیز, das unbestimmte Perfect hier durchaus unpassend: man erwartet باردوق.

Z. 12 عالمدین سفر قیلدی „starb", ein ziemlich niedriger Ausdruck, der von Bâbur kaum gebraucht worden wäre. Letzterer sagt vom Tode hochgestellter Persönlichkeiten fast immer تینکری رحمتیغه باردی, vereinzelt ۲۰۹ Z. 9 تینکری حکمی بوتکاریب قتور, ۲۳ vorl. Z. عالم فانیدین وداع قیلیب, nur an zwei Stellen bringt

er Ausdrücke, welche dem oben angeführten sich nähern: ٣٣ Z. 8 عالم دین کیچتی und ۳۰ Z. 2 عالمدین باردی: vielleicht nicht zufällig bedient er sich dieser kahlen Sprechweise in Bezug auf seinen wüsten Oheim Sulṭân Maḥmûd Mîrzâ und dessen Tochter, seine ungeliebte Gemahlin, Sulṭân Bigum. Zum mindesten hätte man رحلت, oder رحیل, erwartet. — Etwas gewählter ist Abû'l-gâzî's اوزاق سفرغه کیتدی, ٥٩ l. Z. ٣٣ Z. 4 u.[1]).

Z. 12 نور العینی محمد همایون solche poetischen Epitheta sind Bâbur's nüchterner Rede fremd.

Ebd. حکومت‌لیغی l. حکومت‌لیغی‌لی.

Z. 13. 5 u. آلیننکی, statt ایلیننکی oder بیلیننکی, so nie bei Bâbur.

Z. 7 u. یولداش قیلیب, wie ٥.. Z. 3. یولداش بولوب ٥.. Z. 13, ٥١ Z. 7, nie bei Bâbur, der in diesem Sinne fast ausschliesslich قوشماق sagt, so, um ein Beispiel aus zahllosen beizubringen, an der, obiger entsprechenden, Stelle der Waqâi' ۴۲٥ Z. 3 u. — ۴۲۹ Z. 1; als Synonymon kommt daneben auch قاتماق vor, aber, wenn ich mich recht entsinne, nur im Passiv, vgl. besonders ۲۳۲. Z. 1—3. Endlich bedient sich Bâbur auch des pers. همراه mit ایتماک, قیلماق und بولماق, während das türk. یولداش ihm so gut wie fremd zu sein scheint, nur ۱۲۱ Z. 8 lesen wir یولداش‌لیق قیلا آلماس ایدیلار. — Es ist eben auch an obigen Stellen das pers. همراه شده, همراه ساخته wörtlich in's Türkische übertragen. یولداشلیق قیل sagt auch Abû'l-gâzî ۲۳۴ Z. 15, یولداشلار ١٦٣ Z. 10.

Ebd. اول بختی قایتقان von Bâbur niemals gebraucht: es ist das persische بخت نگون oder بخت برگشته.

Z. 6 u. باشیمی قولیغه الیب دنیانین چیقار. Was dieser Satz eigentlich heissen soll, kann bloss aus dem Zusammenhang errathen werden. Bei Bâbur heisst es ۴۲۹ Z. 3. 4 ganz einfach: بیس خبر تاپیب یارتلیں تشیب قاچیب تور. Pavet de Cour-

1) Analoge Verwendung von سفر ist im Persischen gar nicht selten, bisweilen durch Hinzufügung specialerer Bezüge prächirt, wie Abû'l-fazl, Â'in-i Akbari ed. Blochmann I ۱۱۷ Z. 11 بزخم خویش سفر عالم گزید.

teille übersetzt: il alla se cacher pour sauver sa tête à tout prix, was wohl richtig sein mag, obgleich تنيـتيـن جيقماق, eher „sterben“ heisst. باشتى قوليغه اليب mag dem pers. سر بزير بغل داشته nachgebildet sein. Jedenfalls eine ganz verdrehte Ausdrucksweise.

Vorl. Z. ٥٣ Z. 8 u. كيمغه, Bâbur stets كيمهنه.

Ebd. اوغلان اوشاغى, gleichfalls verdächtig: Bâbur gebraucht in diesem Sinne اوروغ, während Abû'l-ġâzî obige Verbindung ziemlich oft hat. Vgl. Mîr Ḥaidar, Machzanu'l-asrâr ١٣ l. 9 اوغلى اوشاغى.

S. ٥٠ Z. 9 قبل قيلغان, ٢٠٥ Z. 9 قبل قيليب nirgends bei Bâbur, der meistens قـاتـلـمـاق, daneben auch محاصره قيلماق gebraucht. قبل (قبال) erinnre ich mich überhaupt nur einmal bei Bâbur gelesen zu haben, S. ١١٥ Z. 4 قبلدا قلعه دارليق قيلماق ليق, wo die Textlesart aber durch den Vergleich mit ٢٠٣ Z. 2 قبـلدا ليـق تارتى لار etwas zweifelhaft wird. Ich wenigstens kann an die Correctheit der, mindestens breitspurigen, Phrase „die Vertheidigung der Festung in der Belagerung“ nicht recht glauben; an unsrer Stelle aber ist قبل قيلغان, قبل قيليب wieder Uebersetzung des pers. محاصره نموده. Oefters hat dagegen das Wort قبال Abû'l-ġâzî, vgl. ١٢٤ Z. 3 u. قبـال قيـلـيـب, ٣٣ Z. 10. ١٢٥ Z. 3. ١٨٨ Z. 6 u.; auch spätere persische Schriftsteller bedienen sich desselben nicht selten, so Abû'l-fazl, Akbarn. I. ٨٨ Z. 11 ١٥٣ Z. 4 قبال كردند.

Z. 10 يوقيسيدا, Z. 11 يوقيديين: das Subst. يوقى Schlaf (st. اويقو) entsinne ich mich nicht anderswo gelesen zu haben.

Z. 11 اويغانـه قـوشـار soll wohl bedeuten: erwachte plötzlich, aber dieser Gebrauch des Vb. قوشماق mit dem Gerundiv ist der Sprache Bâbur's fremd.

Z. 13 اجل يولداش بولوب, eine ganz wundersame Redensart.

Z. 15 jedenfalls in Unordnung, worüber mehreres unten. Statt تيره دار schr. تيره باز, vgl. Bâbur ٢٣١ Z. 3 u., ٢٣٥ Z. 4.

Z. 8 عنان ميل قيليب, besser wäre gewesen عنان عزيمت ميل بيريب oder عنان صرف (معطوف) قيليب.

Z. 5 کنکدنی آفتاب چیقاریدا. Bâbur hätte gesagt شرق طرفیدا.

Z. 3 تیلاتیب, wo Bâbur تیلاب geschrieben hätte; ebenso steht Bâbur's Sprachgebrauche zuwider das Causativum statt des Transitivi ٥٠١ Z. 4 چرلاتیب, wofür Bâbur immer چرلاب.

S. ٥٠١ Z. 1 وعیتمد هم کیلتوردیلار, die Partikel هم steht hier völlig unnütz, ebenso vorher ٥٠٠ Z. 6 u.

Z. 5 تخت کیلتورمک کیراک eine bei Bâbur, wie bei jedem andern vernünftigen Schriftsteller ganz unerhörte Redensart. Wie Bâbur in solchem Falle sich ausdrückt zeigen Stellen wie ٣٩٩ Z. 10.

Z. 6 اغیر چریک بیلان. P. de C. II, 455: avec les troupes pesamment armés. Vielmehr: mit einem zahlreichen (starken) Corps, pers. با لشکری گران.

Z. 10 محمود اسکندرنی اوغلی Mahmûd b. Iskandar. P. de C. a. a. O. verkehrt: le fils de Mahmoud Iskender. Vgl. l. Z.

Ebd. شورش خیالی باشیغه بار, vgl. Z. 13 سمرقند خیالی باشقه تشویش تور, ganz barbarische Uebersetzung des pers. بر سر شورش دارد oder بر سر شورش است. Wie Bâbur in diesem Sinne sich ausdrückt, siehe zu ٣٩٩ Z. 2. — Den gleichen sprachlichen Unverstand hatten wir schon oben ٣٩٩ Z. 1.

Z. 9 u. امیدوارمیز, Bâbur امیدواربیز. Abû'l-gâzî hat beides.

Ebd. اوشول یقیندا, gleichfalls bei Bâbur nicht gebräuchlich, pers. در این نزدیکی.

Z. 8 u. فراخ حوصلهلار, bei persischen Schriftstellern nicht selten, findet sich zwar bei Bâbur, wenn ich mich recht entsinne, nicht, dagegen تار و تنکی حوصله S. ١٧ Z. 13, vgl. auch ١١ Z. 6 حوصلهسی کم ایدی.

Z. 5 u. شرق روینه طرفیغه, Bâbur ausnahmslos شرق ساری.

Z. 4 u. اظهار بند لیک قیلدیلار, nie bei Bâbur, der in dieser Bedeutung قوللوق gebraucht, vgl. ١،١ Z. 9, 10 قوللوق و اخلاص, ١٥ Z. 13 اظهار قوللوق و دولتخواهلیق اظهارینی قیلدیلار

قـولـلـوق و دولتخواهليغى‌نى عرضغه ۳۳۳ Z. 8 u. ,قيليب تور und häufig ,قـولـلـوق‌قـه كيلماك ,بيتتكـوزديلار wie ۴۹ Z. 10, ۱۵۹ Z. 3 u. s. w., seltner ,قـولـلـوق‌قـه يـارماق wie ۳۳۴ Z. 8 ,قوللوق‌نى اختيـار قيلماق ۳۱ Z. 10. — Das Wort بندليكى (schr. بنـدهليـكى) findet sich überhaupt in den Waqâï' nicht, dagegen im Muhîn a. a. O. 234 Z. 4 (بنـده ليـق), 245 Z. 5 (بنده ليغ).

L. Z. — ۱۰۵ Z. 1 ,بـوزولـغـانـديـن خبـر يتى gegen Bâbur's stehende Gewohnheit, das Object von خبـر, wenn durch einen (Verbal-) Satz bezeichnet, durch den Nominativ des participii praesentis auszudrücken, wie ۹۹ Z. 8 u. ,چـاپـقـان خبـرينى تـابـيـب ۱۰۵ Z. 3 ,چريكى آتلانغان خبـر كيلدى ۳۹۹ Z. 4 u. ,تلاب يـاتـغـان ,خـبـرينى كيلتوردى wenn dagegen durch ein blosses Substantiv, durch den Ablativ, wie ۳۳۱ Z. 5 u. بـولارنيـنـك جـمـعيـتـى‌ديـن خبـر تـابـيـب.

S. ۱۰۶ Z. 3 ,دغعى ايـچـون Bâbur stets ,دفعى‌غه ۳۱ Z. 7 u. (دفعى و رفعيغه), ۳۹ Z. 14, ۳۷۷ Z. 7 u., dagegen z. B. تسكين ايـچـون ۹۴ Z. 10.

Z. 6 ,و محمد محـمـايـون diese auch sonst sich findende Anknüpfung ganz neuer Abschnitte durch و ist Bâbur's Schreibweise durchaus unangemessen.

Z. 7 ,نيـدارلاريـن ايـرو تـوشـوب ايـردى P. de C. p. 457: s'était soustrait à tous les regards, wohl im Hinblick auf ۴۰۴ Z. 5. 6: die Worte heissen nichtsdestoweniger ganz einfach: war von meinem Anblick getrennt, fern gewesen. Vgl. ۱۰۳ Z. 4.

Z. 12 يوراق بيرور ging, aber das Wort ,يوراق aus يورماك nach falscher Analogie von ,اوتـوراق ,يـورتـاق u. ä. gebildet, ist dem Wortschatz Bâbur's fremd.

Ebd. ۱۰۳ Z. 7 u. ,بـيـر نيـچـه كونـدا Bâbur ohne alle Ausnahme ,بيـر نيـچـه كونـديـن سونـك wie ۳۱ Z. 3 u. und an zahlreichen andern Stellen: ist dagegen كـون mit bestimmten Zahlwörtern verbunden, so steht meist der Locativ ۱۹ Z. 12 تـورت

کوندلا, ٣٣٩ Z. 13 اون بیر کونلا. Der gleiche Sprachgebrauch herrscht durchaus auch bei Abû'l-ġâzî, wofür sich zahlreiche Belege beibringen lassen: eine Vermischung beider Constructionen, die auf der Verschmelzung zweier Sätze in einen beruht, haben wir ١٨ Z. 4—3 u. اون کوندین سونک وزیرنی تالار و چاپار قیتور کیتار. Vgl. auch Mîr 'Alî Šêr im Abušqa, ٣٤٣ l. 11—12.

Z. 13 اتی‌نی توتوب übel ausgedrückt.

Z. 14 کیم: کیم بیتا اق کیلدی bezeichnet den Nachsatz, wie nicht selten im Persischen که, allein für Bâbur ist diese Verwendung der Partikel nicht unbedenklich. St. اق sehr. اوق.

Z. 9 u. خوشحالیغلار قیلدوک. P. de C. 457 je le traitai de la manière la plus distinguée. Vielmehr: wir lebten vergnügt.

S. ٥٠٣ Z. 1 صلاح دید. Bâbur sagt stets صوابدید, z. B. ٣٤٣ Z. 11 ٢٠٣ Z. 4 und sonst. Im Persischen kommt neben صواب دید auch صلاح دید und (seltner) مصلحت دید vor: ziemlich vereinzelt صلاح allein im Sinn von „Gutbefinden, Gutdünken", wie Akbarn. I, ١٣٨ Z. 11 بیست کرور زر قدیم تحرات — فرستاد که بصلاح تاتار خان — خرج کرده شود.

Z. 11 امان‌لیغ بولغان ایکاندور, auch diese Phrase ist bei Bâbur nicht anzutreffen.

Z. 5—4 u. کیراک درمان تو دور کیم — تصدیق قیلماق کیراک. کیراک steht nicht gut im abhängigen Satz, ist überhaupt neben درمان تودور unpassend. Aehnlich باید bei neueren pers. Autoren.

Z. 3 u. کوتکلومنکا l. کونکلومکا.

Ebd. میندین اوزکا یخشی راق تیمسه, اوزکا beim Comparativ unzulässig; st. تیمسه l. تیمرسه.

S. ٥٠٤ Z. 1 تیلیمکیزکا کیلتوراسیز. pers. بر زبان آوردن oder بزبان آوردن.

Z. 2 vor توشوب erwartete man ایلیکیکا, nach unsres Autor's Brauch قولغه. — Es finden sich freilich auch bei Bâbur ein paar derartige Stellen: allein da dort stets ایلکا als persönl. Dativ mit

توشماک verbunden ist, so erscheint es so gut wie sicher, dass in all' diesen Fällen ایل ایلیکیک zu verbessern sei.

Z. 4—5 حال انکا مشکل بولوبتور و انکین اوتوبتور کیم مین انینک بیطاقتلیغینی طاقت کیلتورکدیمین P. de C. 460 il est dans une position très-grave et la situation exige que je vienne au secours de son impuissance aux dépens de ma propre force; ganz undeutlich dict. turc-or. p. 45 s. v. اوتمک. Der Satz heisst: sein Zustand ist schlimm geworden und es ist so weit gekommen, dass ich seine Kraftlosigkeit nicht mehr ertragen (mit ansehn) kann. Die Phrase ایش انکین اوتوب kommt auch sonst bei Bâbur vor, z. B. ٧٨ Z. 1.

Z. 11 تنقائیج Berathung, Conferenz, Conseil, schlecht ausgedrückt: Bâbur hätte کینکاش gebraucht.

Dass der uns beschäftigende Anhang von Bâbur nicht sein kann, dürfte aus dem Vorhergehenden zur Genüge erhellen, dass er aus dem Persischen übersetzt oder wenigstens persisch gedacht ist, mindestens sehr glaubhaft erscheinen: wir können aber noch einen Schritt weiter gehn und gradezu die Quelle nachweisen, aus welcher derselbe geflossen ist.

Der ganze Abschnitt steht nemlich mit geringen Abweichungen in Abû'l-fazl's Akbarnâmah I, ١٠٩ Z. 12 —١١٠, Z. 11. Gleich der Anfang stimmt fast wörtlich:

Abû'l-fazl.	Pseudo-Bâbur.
رانا سانکا با لشکر گران	و رانا سنکا بی نهایت لیغ
قدم پیش نهاد *	قول و قوشونی بیلان ایلغ
و آن حضرت در واقعات	ایلکاری قویدی کیم هندوستان
خود مرقوم کلک بیان فرموده	قاعدهسی بیلان یوز مینک تینکه
اند که بقاعده هندوستان	بیر لک و یوز لکنی بیر کرور
که یکی لک ولایت را صد	دیرلار الیمکه قول و قوشونی
سوار و کروریرا ده هزار	مینک ایلی لککا ییتیب ایردی
سوار اعتبار میکنند ولایت	نیچون کیم ولایتی اون
رانا سنکا بده کرور رسیده	کرورکا ییتیب ایردی کیم

بیم لک اتلیغ‌نینک جای و
اوقات کذاری‌سی بولغای
و کوینجی باش و باشلیغ
کیم هرکز هیچ معرکه‌دا انکا
امداد قیلیب اطاعت و بیعت
لیغلاری یوق ایردی انکا قوشولوب
فرمان‌بردار بولوب ایردیلار ۞

بود که جای یک لک سوار
باشد — و بسیاری از سران
و سروران نامور که هرگز
در هیچ معرکه یکی از ایشان
تبعیت و امداد او نکرده
فرمانبرداری او نموده ضمیمهٔ
لشکر او شده بودند ۞

Ich habe die beiden Stellen ganz ausgeschrieben, weil genaue Betrachtung derselben sehr wesentliche Gesichtspuncte für Beurtheilung des zwischen beiden Versionen obwaltenden Verhältnisses eröffnet. Was zunächst im ersten Satz des Akbarnâmah die Worte قدم پیش نهاد anlangt, so gebraucht Abû'l-fazl dieselben von Rânâ Sânkâ auch S. ١٠٤ Z. 15 „رانا سانکا — قدم جرأت پیش نهاده است", vgl. ١٠٥ Z. 5 او شورش رانا سانکا و پای جرأت نهادن[1]; der Verfasser des Appendix hat die Phrase getreulich ins Türkische übersetzt (ایاغ ایلکاری قویدی). Die von Abû'l-fazl im zweiten Satz aus den Waqâi' citirte Stelle findet sich im Fatḥnâmah S. ٤١٢ Z. 8: um die Fiction zu wahren, musste das Citat in der osttürkischen Fassung wegfallen. Im Folgenden hat Pseudo-Bâbur eine

1) Wie sehr Abû'l-fazl diese und ähnliche Wendungen liebt, mögen einige wenige Beispiele darthun. Akbarn. I. ١٢٦ Z. 6 u. ١٤٣ Z. 4. ١١٥ Z. 9 قدم با لشکر فراوان و استعداد تمام قدم پیش ١٥٧ Z. 19 پیش می نهاد پای جرأت ١٨١ Z. 6 قدم جرأت پیش نهاده ١٣٨ Z. 14 ١٣٩ Z. 5 u. نهاد ١٣٦ Z. 8 پای ثبات محکم داشت ١٣٣ Z. 3 قدم ثبات افشرد ١٦٠ Z. 4 u. نهاده قدم در وادی توکّل نهاده ٢٠٢ Z. 14 قدم در عالم ملک شهادت نهاد برطیّ عقبات ١٧٠ Z. 4—5 قدم در راه هشتم نهاده بودند ١٨٦ Z. 3 u. بجنگ و جدال قدم پیش نهاد II. ٣٤ Z. 10 کشمیر قدم پیش نهاد ١٣٩ Z. 10 قدم در پیکار نهاد u. s. w. — Dieses قدم پیش نهادن ist überhaupt bei den indisch-persischen Autoren sehr beliebt: manche von ihnen, wie z. B. Mu'tamad Chân, bringen es bis zum Ueberdruss häufig.

ganz eigenthümliche Confusion, die indess bloss mangelhaftem Verständniss des persischen Textes ihren Ursprung verdankt. Mit den Worten که جای یک لک سوار باشد (Abû'l-f. Z. 15, vgl. Bâbur ۳۱۲ Z. 9) wusste der türkische Bearbeiter nemlich durchaus nichts anzufangen: er sah nicht, dass sie eben nichts andres besagen als: was an Stelle von (— gleich —) hunderttausend Reitern ist, glaubte zum Begriff des Orts (جای) noch den der Zeit (اوقات) beifügen zu müssen und phantasirte so jenen thörichten Satz کیم — بولغای zusammen, dessen sprachliche Mangelhaftigkeit schon oben charakterisirt wurde. Gleichwohl erkannte er, dass eine summarische Angabe der Streitkräfte des Rânâ hier vermisst werde, vermochte aber aus der Zahl der Krôr dieselbe nicht selbst zu abstrahiren und setzte also auch hier ohne weitres die in seiner persischen Vorlage weiter unten sich vorfindende Ziffer zweimalhunderttausend, ohne den so entstehenden Unsinn zu bemerken oder zu leidlicher Gestaltung der Rede auch nur einen Versuch zu machen. Besser glückte es ihm mit dem folgenden Satz, der im Akbarnâmah und in der osttürkischen Fassung fast gleich lautet: dem سران و سروران des Perser's entspricht allem türkischen Sprachgebrauch zum Trotz des osttürk. باش و بشلیغ. — So geht es nun weiter. Im allgemeinen lässt der Umstand, dass Abû'l-fażl's Darstellung der Schlacht bei Kânwâhah an das officielle Bulletin selbst in formeller Hinsicht sich sclavisch anschliesst, die Uebereinstimmung der osttürkischen Relation mit seiner eignen in diesem Abschnitt weniger grell zu Tage treten: doch bleibt des Gemeinsamen genug, um einen Zweifel über die Identität Beider nicht zu gestatten: vgl. Pseudo-Bâbur S. ۳۱۵ Z. 12 — ۳۲۹ Z. 7 u. = Abû'l-fażl S. ۱۰۹ Z. 4 u. — ۱۰۸ Z. 2, besonders Ps.-B. ۳۲۹ Z. 15—17 = A. ۱۰۷ Z. 3 u. — ۱۰۸ Z. 2, ferner Ps.-B. ۳۲۷ Z. 8 = A. ۱۰۹ Z. 1 2, Ps.-B. ۳۱۸ Z. 4—6. 8—9 = A. ۱۰۹ Z. 8—6 u. ۱۱۰ Z. 3. 4. Sachliche Differenzen finden sich keine: die wenigen Abweichungen in der ordre de bataille lassen sich sämmtlich auf gewöhnliche Schreibfehler zurückführen. Nur éine Discrepanz heischt eine kurze Besprechung. Im Akbarnâmah wird nemlich S. ۱۰۷ Z. 5—11 bei Aufzählung der auf Bâbur's linkem Flügel stehenden Officiere zunächst Humâjûn (حضرت جهانبانی, wie derselbe bei Abû'l-fażl stets heisst) als oberster Führer genannt, dann folgen die Namen der auf Humâjûn's rechter und linker Seite stehenden türkischen Bike, endlich diejenigen der auf dem linken Flügel postirten indischen Amîre, entsprechend der bei Šaich Zain (S. ۳۱۵ Z. 1—16) gegebnen Ordnung. Statt dessen

stehn bei Pseudo-Bâbur S. ٣١٥ Z. 4 u.—vorl. Z. zunächst die indischen Grossen, dann werden mit اونجکه (vorl. Z.) und سونجکه (٣١٦ Z. 3) die türkischen Officiere angeschlossen, ohne dass man den Bezug des „zur Rechten" und „zur Linken" erführe. Augenscheinlich hatte der türkische Bearbeiter selbst oder ein Copist zuerst die Erwähnung der türkischen Bike mitsammt derjenigen Humâjûn's in seiner Vorlage ganz übersprungen, den Irrthum nachher zwar bemerkt und das Fehlende am Rande nachgetragen, aber aus Versehn den Anfang mit Humâjûn's Namen weggelassen: die so verstümmelte Notiz gerieth dann vom Rande an die unrechte Stelle hinter, statt vor die Nennung der Inder.

Zeigt schon der Schlachtbericht Pseudo-Bâbur's unzweideutige Spuren enger Abhängigkeit von Abû'l-fazl, so treten dieselben im Folgenden noch weit bestimmter hervor: der ganze Abschnitt bis zu Bâbur's letzter Krankheit lautet fast Satz für Satz bei Beiden gleich. Dies im Einzelnen darzulegen ist überflüssig: es genügt auf einige Hauptpuncte hinzuweisen. Bei Pseudo-B. ٥٠٠ Z. 5 u. wie bei Abû'l-f. ١١٣ Z. 6 folgt auf Erwähnung von Bîban's, Bâjazîd's und Ma'rûf's Stellungsnahme am Ufer des Ganges gegenüber Kanôǵ (= Bâbur ٤٣٥ Z. 9—11) sogleich diejenige der Ankunft 'Askarî's in Gwâliâr (= Bâbur ٤٣٨ Z. 3 u. und vorl. Z.) mit Auslassung der ganzen in den Waqâi' ٤٣٥ Z. 11 — ٤٣٨ Z. 5 u. dazwischen liegenden, die Forcirung der Gangespassage und den Marsch nach Audhe behandelnden Partie. Ferner: P.'s-B. ٥٠١ Z. 3—9 und Abû'l-f. ١١٤ Z. 8—14 berichten über die dem Feldzug gegen den Pûrab vorausgehenden Ereignisse wie folgt: grosses Fest, Kriegsrath, Detachirung 'Askarî's, Ausflug nach Dholpur. Hier sind zwei Berathungen zusammengewürfelt, deren eine von Bâbur ٤٥٣ Z. 12—17, die andre ٤٥١ Z. 8 u.—٤٥٢ Z. 4 erzählt wird. Der schon oben berührte, so äusserst mangelhafte Auszug aus Bâbur's Brief an Humâjûn findet sich mit den gleichen Worten bei Abû'l-fazl, ebenso die Angabe über das gleichzeitige Eintreffen Iljâs-Chân's und Bâbur's in Agrah. Bloss formeller Congruenz halber die eine oder die andre Stelle bei Pseudo-Bâbur und Abû'l-fazl herauszuheben ist unnöthig: wie schon bemerkt, stimmen in diesem Abschnitt beide Autoren meistentheils wörtlich überein. Sachliche Differenzpuncte sind auch hier nicht vorhanden: wenn Pseudo-Bâbur in der Erzählung von Rânâ-Sânkâ's Tod die Worte Abû'l-fazl's (١١٣ Z. 11) از بعضی نقلان ثقه مسموع شده است weglässt, so wird dies so wenig befremden als die Unterdrückung des oben besprochnen Citat's aus den Waqâi' oder der von Abû'l-fazl ١١٣ Z. 3—5 beigebrachten Notiz des Ta'rîch-i Ḥaidarî. Ein lapsus calami des Autor's oder

des Copisten ist wohl die Angabe bei Pseudo-Bâbur (۳۰۲ Z. 8) بدخشانغه میرزا سلیمانغه کیم اتینک کیدوی ایلدی تیشوروب: das Richtige hat Abû'l-fazl (۱۱۰ Z. 12—13): بدخشانرا بسمیر سلطان ویس که میرزا سلیمان بدامادی او انتساب داشتند سپرده: blosse Flüchtigkeit veranlasste gewiss auch den Wegfall der sehr wesentlichen Nachricht Abû'l-fazl's von der Berufung des Chân's von Kâšgar durch Sultân Wais (vgl. Erskine a. a. O. 509). Bedeutender ist die Verwirrung, welche die Achtlosigkeit des Falsificator's selbst oder eines Abschreiber's S. ۳۰۰ Z. 13—19 angerichtet hat, während das Richtige aus Bâbur S. ۳۲۵ Z. 1—11 fast wörtlich übersetzt, deutlich genug bei Abû'l-fazl S. ۱۱۲ Z. 16—21 zu lesen war: wennschon mit Hülfe der genannten Quellen die Ordnung wiederherzustellen, zum mindesten die zweimalige Flucht der Rebellen aus Kanôǵ zu beseitigen, leicht wäre, so genügt es mir dennoch für jetzt zu constatiren, dass auch hier die scheinbare Abweichung lediglich die Frucht völliger Gedankenlosigkeit, nicht anderweitiger Information ist. — Die letzte, Humâjûn's Besuch in Hindôstân bis zu Bâbur's letzter Willensäusserung umfassende Partie ist in der osttürkischen Redaction theilweise verkürzt: wie im Schlachtbericht sind schwierigere persische Redensarten in der Uebertragung ab und zu weggelassen. Allein das meiste ist doch auch hier getreulich aus dem Persischen übersetzt, einzelnes, wie das zweimalige تا آنکه (eine Lieblingswendung Abû'l-fazl's) ohne weitres in das türkische Wortgefüge aufgenommen.

Wie man sieht, ist die Uebereinstimmung der osttürkischen Fassung mit dem Texte Abû'l-fazl's zu gross, als dass sie auf Rechnung des Zufall's oder indirecter Benutzung gesetzt werden könnte: beide Berichte sind identisch. Es kann sich für uns demnach nur darum handeln, zu untersuchen, ob Pseudo-Bâbur den betreffenden Abschnitt Abû'l-fazl's gradezu übersetzt hat oder ob Beide ein und dieselbe Quelle sclavisch copirten. Den Ausgangspunct der Untersuchung, wird Abû'l-fazl abgeben: gelingt es nachzuweisen, dass derselbe seiner Darstellung des Lebensganges Bâbur's bis zur Schlacht bei Kânwâhah die Waqâi' ausschliesslich oder doch in allen Hauptsachen zu Grunde gelegt hat, der folgende Abschnitt aber bis zur Flucht Bîban's und Bâjazîd's durchaus die nemliche Behandlungsweise zeigt, so wird auch für diesen letzteren Bâbur's Werk als die Quelle Abû'l-fazl's, die Arbeit des Pseudo-Bâbur aber als Uebersetzung der betreffenden Partie des Akbarnâmah mit Fug angesehn werden dürfen.

Abû'l-fazl citirt Bâbur's Denkwürdigkeiten im ganzen viermal,

und zwar unter der in Indien gebräuchlichen Benennung واقعات, nemlich S. ٨٥ Z. 4 u. — ٨٩ Z. 4. ٩٢ Z. 7 u., ١٦٩ Z. 13. ١٢٠ Z. 18, an den drei erstgenannten Stellen jeweils mit wörtlicher Uebersetzung eines Passus aus genanntem Werk. Aber ausser diesen Stellen gibt es noch eine gute Zahl andrer, wo Bâbur's Worte ganz genau übersetzt sind, so gleich im Anfange die Erzählung der auf ʿUmar Šaich Mîrzâ's Tod in Andiǵân sich abspielenden Vorgänge S. ٨٧ Z. 13—3 u. [1]) = Bâb. ١٩ Z. 5 u. — ٢٠ Z. 10, manches auch auf den nächsten Seiten, wie A. ٨٨ Z. 4—6 = B. ٢٠ Z. 15—17. A. ٨٨ Z. 7—11 = B. ٢١ Z. 2—16, wo trotz bedeutender Kürzungen die in den Waqâiʿ gebrauchten Wendungen bei Abû'l-fażl allenthalben deutlich erkennbar sind. Im Folgenden mache ich nur auf einige besonders significante Stellen aufmerksam, wie A. ٨٩ Z. 15—21 = B. ١١٥ Z. 7 — ١١٦ Z. 1. A. ٩٢ Z. 14 = B. ٢٨٩ Z. 10. 11. A. ٩٥ Z. 6—14 = B. ٢٣١ Z. 8 u. — ٢٣٢ Z. 6. A. ٩٥ Z. 6 u. — ٩٦ Z. 11 = B. ٢٣٢ Z. 4—6 u. A. ٩٦ Z. 7 u. = B. ٢٣٥ Z. 8—7 u. A. ٩٦ Z. 3 u. — ٩٧ Z. 3 u. = B. ٢٣٨ Z. 10 u. — ٢٤٥ Z. 1. Aehnlich stellt sich das Verhältniss in der zweiten Hälfte der Geschichte Bâbur's: die gegen das Ende zu immer mehr der Form eines Tagebuch's sich nähernde Anlage des entsprechenden Theils der Denkwürdigkeiten lässt dasselbe hier sogar noch schärfer hervortreten. Mancher hierher gehöriger Einzelheiten wurde schon oben gedacht: ich füge den dort angeführten Stellen hinzu: A. ١١١ Z. 2—4 = B. ٤٢١ Z. 9—14. A. ١١٢ Z. 16—21 = B. ٤٢٥ Z. 2—11. A. ١١٢ Z. 6—4 u. = B. ٤٢٨ Z. 3 u. — vorl. Z. Man glaube übrigens ja nicht, dass der Hofhistoriograph Akbar's bei Uebertragung grösserer oder kleinerer Fragmente der Waqâiʿ planmässig zu Werke gegangen sei, etwa solchen

---

1) Nebenbei gesagt: S. ٨٧ Z. 20 که از بابریان و قدیمیان حضرت عمر شیخ میرزا بود, ist statt des albernen بابریان zu schreiben بایریان, vom osttürk. بایری alt, oft von treuen Dienern, welches, obgleich nicht an dieser Stelle, doch sonst oft genug bei Bâbur vorkommt. Für die Bâburiân (s. Blochmann, Aîn I, 454 not. 1) ist hier kein Platz. — Aehnlich verbindet Abû'l-fażl den persischen und türkischen Ausdruck für einen Begriff I ١٦١ Z. 15 ارمغان و سوغات. Dieselbe Sprechweise findet sich auch bei andern persischen und türkischen Schriftstellern. So lesen wir bei Muhammad Jûsuf-i Balchî (Senkowski supplém. ١٨ vorl. Z. ١٩ Z. 12) یورت و منزل, bei Kamâlpašazâdah (Mohâćnâmah ed. Pavet de Courteille ١٣٢ Z. 6) صلح و سلامت, und andres derart ist auch sonst nicht selten.

Stellen den Vorzug gegeben habe, wo Bâbur bedeutende Menschen, Verhältnisse, Ereignisse oft in wenigen Zeilen mit unübertrefflicher Kraft und Wahrheit zeichnet: im Gegentheil wiederfährt die Ehre unverkürzter Aufnahme auch der Schilderung solcher Vorfälle, welche an sich ohne Bedeutung für die geschichtliche Entwickelung, im breiten Rahmen des Bâbur'schen Werk's sehr wohl eine Stelle finden konnten, in Abû'l-fazl's kärglichem Auszuge dagegen ganz wunderlich deplacirt erscheinen. So ist S. ٨١ Z. 15—21 die Beschreibung eines Erdbeben's sorgfältig reproducirt, während Bâbur's Kämpfe mit den Oezbeken um sein väterliches Erbe mit ein paar Worten abgemacht, der Unterwerfung Afġânistân's und den daran sich unmittelbar anknüpfenden Ereignissen nicht anderthalb Seiten gegönnt werden: ebenso sind S. ٢٣ Z. 14 die zwei von Bâbur einem Erdbeben gewidmeten Zeilen vollständig übersetzt, während die in den Denkwürdigkeiten auf zwei und einer halben Seite erzählte Eroberung Bağur's bei Abû'l-fazl in drei Zeilen erledigt wird. Das sind Kleinigkeiten: aber auch sie sind bezeichnend. Methode ist nun einmal des grossen Wazîr's Sache nicht, und der kindischen Sucht, möglichst viele Ġarâ'ib aufzuraffen, vermag er sich so wenig zu entziehn als die meisten seiner Landsleute und Glaubensgenossen [1]. Im Einklang mit jenen Schwächen stehn denn auch die wenigen dem Akbarnâmah gegenüber den Waqâi' eigenthümlichen Nachrichten. Was derartiges in dem auch in osttürkischer Version vorliegenden Abschnitte anzutreffen ist, wurde schon oben gewürdigt: dem ganz entsprechend entrollt uns Abû'l-fazl S. ٩٠ Z. 16—23 ein von Sentimentalitäten überströmendes Gemälde von Bâbur's Begegnung mit Šâh Bigum und der Chânum nach Niederwerfung der Rebellion in Kâbul: nur Schade, dass der Hauptacteur jenes Rührstück's von der ihm daselbst zugetheilten Rolle garnichts weiss: vgl.

1) Ich kann überhaupt Blochmann's rückhaltlos günstiges Urtheil über Abû'l-fazl (Aîn-i Akbarî. Transl. I, XXVIII—XXIX) in keiner Weise unterschreiben. Mir scheint Elphinstone trotz mancher Uebertreibungen der Wahrheit erheblich näher gekommen zu sein. Jedenfalls war Abû'l-fazl ungleich bedeutender als Staatsbeamter und Litterater denn als Geschichtschreiber. Auf's entschiedenste aber muss ich gegen die maasslose Ueberschätzung seines Stils mich aussprechen, wie dieselbe namentlich in B.'s Vorrede zu seiner Ausgabe des Aîn (I, 5) zu Tage tritt: derselbe ist nur wenig besser als wie ihn Elliot schildert (History of India VI, 7) und lässt, wenngleich in seiner pointirten, sententiösen, an Tacitus erinnernden Weise eines gewissen Reizes nicht ermangelnd, einen Vergleich mit den grossen Stilisten Iran's nicht aufkommen.

2) Im Text des Akbarnâmah ist S. ٩٠ Z. 9 دغلات Dağlat statt و غلت zu lesen; noch weiter ist die Verderbniss in dem überhaupt sichtlich stark interpolirten Codex ج gediehn, wo das „Wort غـلـت“ kurzer Hand „aus-

Bâb. ٣٥٣ Z. 8—12[1]). Hier nun haben wir zweifellos ganz willkürliche Ausschmückung des in den Waqâi' mitgetheilten schlichten Thatbestands durch Abû'l-fazl: das gleiche mag auch von den kleinen Abweichungen hinsichtlich Iljâs Chân's, Bîban's und Bâjazîd's gelten. Dagegen werden die Fabeln über Rânâ Sankâ, Humâjûn und Bâbur, wie schon oben vermuthet wurde, auf anekdotenhaftes Gerede zurückzuführen sein, dessen letzte Ursprünge bei der Lückenhaftigkeit unsres Quellenmaterials grade für diese Periode sich freilich mit Sicherheit nicht mehr ermitteln lassen. Nur das eine will ich betonen, dass von den bei Abû'l-fazl dem Tode Bâbur's unmittelbar vorangehenden Ereignissen in der ältesten und zuverlässigsten Biographie Humâjûn's, in Ǵauhar Âftâbǵî's تذكرة الواقعات allem Anschein nach nichts zu finden ist: ich schliesse dies nicht sowohl aus dem augenscheinlich arg verstümmelten ersten Capitel von C. Stewart's Uebersetzung dieses Werks (p. 3), — nachdem Rieu, Cat. of the Pers. Mss. I. 246 W. Erskine's vernichtendes Urtheil über jene traurige Arbeit veröffentlicht, wird wohl schwerlich Jemand dieselbe für wissenschaftliche Zwecke weiter verwerthen wollen —, sondern vielmehr aus dem Umstande, dass Erskine, welchem das persische Original vorlag, dasselbe unter den Quellen für seine allzu arglose Darstellung dieser Vorgänge nicht aufführt (vgl. Hist. of India und Bâb. and Hum. I. 512—517). Auch in Chwândamîr's Humâjûnnâmah scheinen dieselben nicht erwähnt zu sein, wenn anders die bei Elliot, V. 116 sqq. gegebnen Auszüge den Anfang des Werks vollständig enthalten. Von der Stellung späterer Historiker (Zeitgenossen Abû'l-fazl's) zu dieser Frage war schon früher die Rede. — Die Schriftsteller des 17. und 18. Jahrhundert's könnt' ich hier ganz bei Seite lassen: doch verlohnt es sich darauf hinzuweisen, dass Abdû'l-ḥamîd Lahôrî I ٩٢ Z. 3 u. — ٩٣ Z. 10 die Geschichte aus dem Akbarnâmah fast wörtlich copirt hat. Er entnahm sie grade dieser Quelle, weil er sie anderswo schwerlich fand; er entnahm sie aber wörtlich, weil unter Abû'l-fazl's geschickten Händen die Sage bereits den novellistischen Zuschnitt empfangen hatte, wie er den litterarischen Bedürfnissen des Hofes und der Residenz entsprach. Noch bedeutsamer ist das Benehmen des trefflichen Châfî Chân in seinem Muntachabu'l-lubâb: nachdem derselbe (I. ٦٥ ed. Calc.) den Hingang Bâbur's in der Hauptsache übereinstimmend mit Firištah berichtet, lässt er p. ٦٦ jene Legende in der durch Abû'l-fazl fixirten Gestalt als on dit (گويند) folgen: aus dem was dort und p. ٦٣ von Humâjûn's Krankheit gesagt ist, ver-

gestrieben ist", s. die krit. Note z. d. St. — Z. 12 sehr پشاغرى statt بيشاغرى.

mögen wir auch für die Entstehungsgeschichte der Fabel wenigstens einige Anhaltungspuncte zu gewinnen. Die ganze Geschichte ist eben schlecht bezeugt und schwebt in der Luft. — Ueberhaupt findet sich in Abû'l-fazl's Darstellung der Geschichte Bâbur's nur eine einzige wirklich geschichtliche Notiz die den Waqâi' nicht entnommen sein kann, deren Quelle aber anderwärts mit ziemlicher Bestimmtheit nachzuweisen möglich ist. S. ٩٥ Z. 2—3 werden nemlich unter den von Bâbur gegen Dâ'ûd Chân und Haitam Chân gesandten Officieren vom linken Flügel Sulṭân Ǵunaid, Šâh Mîr Ḥusain, Qutluq Qadam, vom Centrum Jûnus 'Alî, 'Abdu'l-lâh Aḥmadî, Kattah Bîk und einige andre genannt: bei Bâbur ٣٣١ Z. 6—8 fehlt unter den Leuten des linken Flügels Qutluq Qadam (im Texte vielleicht ausgefallen, da ihn auch die persische Uebersetzung nach Ausweis der englischen hat), von denen des Centrum's aber sagt er bloss: وعولبعین بیر یساره آبدار، بیعسلار. Nun aber finden wir dieselben Namen wie bei Abû'l-fazl, und zwar in der nemlichen Reihenfolge, in dem bei Elliot IV. 290—292 übersetzten Bruchstück aus Šaich Zain's Tabaqât-i Bâburî (oder Futuḥât-i Hind) auf S. 291 Z. 20—25. Šaich Zain Chafî, der Secretär Bâbur's und Verfasser des Fatḥnâmah, bearbeitete bekanntlich einen Theil der Memoiren seines Herrn in pompösem Persisch, vgl. Elliot a. a. O. 288—89, Badâonî I. ٣٤١ Z. 5—4 u. (wo خلیفتی st. خانیمنی zu lesen), ٣٤٢ Z. 4. 5 [1]): dass Abû'l-fazl diese Arbeit benutzt und obige Notiz daraus entlehnt hat, ist sehr wohl möglich, da das Werk jedoch schon mit dem 15. Ǵumâda'l-awwal 933 H. abbrach, so kann es für die Ereignisse nach Bâbur's Sieg bei Kânwâhah als Quelle nicht mehr in Betracht kommen.

Es wird somit als feststehende Thatsache angesehn werden müssen, dass Abû'l-fazl die Geschichte Bâbur's mit so gut wie ausschliesslicher Zugrundelegung der Waqâi' aus einem Gusse gearbeitet hat, woraus wiederum folgt, dass der zweifellos aus dem Persischen übertragne und mit Abû'l-fazl formell und materiell durchaus congruirende Appendix der Waqâi' nichts andres als eine directe Uebersetzung des betreffenden Abschnitts des Akbarnâmah sein kann. Ein nicht ungebildeter Mann (vielleicht ein Oezbeke

---

1) Ein Fragment dieser Bearbeitung Šaich Zain's scheint im British Museum add. 26, 205 (bei Rieu I. 246) vorzuliegen. [Dies hat, wie ich nachträglich sehe, auch Fagnan auf Grund einer Pariser Hs. — bibl. Nat. no. 107 anc. Fonds pers. — bemerkt: s. Revue critique 1881 2e sem. p. 41—43. Als ich diesen Aufsatz niederschrieb, hatte ich von Fagnan's Artikel noch keine Kenntniss. Möge die dort erwähnte Abhandlung über Šaich Zainu'l-din's Werk dem gelehrten Publikum doch nicht länger vorenthalten bleiben!]

oder Sarte) hatte vor sich eine Handschrift der Waqâi', welche S. ٤٠٣ Z. 4 der Kazaner Ausgabe abbrach: er suchte den Werth seines Codex zu erhöhn, indem er das Fehlende durch eine osttürkische Uebersetzung der correspondirenden Partie des Akbarnâmah ersetzte [1]) und dieselbe ohne äussere Spuren eines Defect's der Handschrift einverleibte. Er glaubte dabei vollkommen sicher zu gehn, wenn er nur die dritte Person des persischen Original's mit der ersten vertauschte, aber auch hier verrieth er die Fälschung: fast überall setzte er die erste der Mehrzahl, während Bâbur stets die erste der Einzahl hat. So wird uns nun auch die Bedeutung von Ps.-B. ٤٤٤ Z. 8 — vorl. Z. klar, welche Stelle, wie bereits oben bemerkt, mit Bâbur ٤٠٣ Z. 4—15 bis auf ein paar Varianten [2]) identisch ist. Mit ihr, dem Schlusse des im Codex enthaltnen Textes, hatte ein neues Blatt begonnen und der Falsificator schloss an sie seine Arbeit fortlaufend an, um dieselbe so zum Körper des Werks gehörig erscheinen zu lassen; später ward durch Zufall oder Absicht diese letzte Blattlage vom Uebrigen getrennt, gerieth mit einer completen Handschrift der Denkwürdigkeiten zusammen und wurde dann, ohne dass der wahre Sachverhalt untersucht oder entdeckt worden wäre, mit dieser letzteren copirt: von dieser Copie ging die Handschrift aus, welcher die Kehr'sche Abschrift entnommen ist.

Dieser ganze Abschnitt bildet denzufolge ein einheitliches Ganze, keineswegs, wie Pavet de Courteille und Feer annahmen, ein Conglomerat von Fragmenten: aber damit ist die Summe des dem Abû'l-fazl entzognen Eigenthum's noch nicht erschöpft: auch die letzte Partie über Bâbur's Ende, seine hervorragenden Eigenschaften, schriftstellerischen Arbeiten, Kinder, Umgebung, welche in der Kazaner Ausgabe durch die Worte: مسود اوراق ايكه دور (l. ايكه دور) eingeleitet wird, gehört dem Letzteren. Schon Ilminskij (Vorr. IV Z. 1—5) liess die Aeusserung fallen, dass diese „merkwürdige Nachschrift" „von unbekanntem Verfasser, der augenscheinlich Baber und dessen Umgebung gut kannte" mit der „Einleitung zum Aini Ekberi

1) Oder eine schon vorhandne Uebersetzung wurde zu diesem Zwecke hergerichtet: ist die von Ilminskij (Vorr. IV Z. 5—9) erwähnte „Uebersicht über die Dynastie Timur's bis Humâjûn"; wie ich vermuthen möchte, dem Akbarnâmah entnommen, so trifft letztere Vermuthung vielleicht die Wahrheit.

2) S. ٤٤٤ Z. 9 schr. على الآر st. على لآر aus ٤٠٣ Z. 5, dagegen ist ٤٠٣ Z. 10 aus ٤٤٣ Z. 14 كيمنيانجه nach بولارنينك einzuschieben, ٤٤٤ Z. 4 u. aus ٤٠٣ Z. 13 بيتيميزدا st. دريادردا zu sehr.

Abufazl's*[1]) zusammenhängen möge: sie steht im Akbarnâmah I. ١٧٠—١٧١, Z. 7. Da dieses Stück wirklich nicht ohne Interesse ist und Veranlassung gibt einige litterar-historisch nicht ganz gleichgültige Puncte in's Reine zu bringen, so schliesse ich hier gleich einige Bemerkungen an.

[P.-Bâb.] S. ٥٠٤ Z. 3 u. نجهتی schr. بخختی aus Abû'l-f. ١٧٨ Z. 6.

S. ٥٠٥ Z. 2 ترکی دیوانی بارلور und Z. 8—14 و بو رباعی = Abû'l-f. ١٧٨ Z. 10—11. 21—١٧٩ Z. 2 فارسی ایتیب ایرلیلار الخ (وعدچنین بزبان فارسی نیز اشعار دلپذیر دارد الخ). Da Bâbur's lyrische Dichtungen bis auf wenige Reste für uns verloren sind, so stelle ich im Folgenden die aus den Denkwürdigkeiten für die Geschichte derselben sich ergebenden Data zusammen.

Bâbur's erste dichterische Versuche scheinen durch seine Neigung zu Bâburi, einem Marketendersohn (اوردو بازاری‌نینک اوغلی) angeregt worden zu sein (٩٢ l. Z.—٩٣ Z. 1): sie beschränkten sich auf einzelne Verse (manchmal auch ein Verspaar) in persischer Sprache. Diese Jugendliebe Bâbur's fällt in's Jahr 905 H. — Später citirt er nur selten eigne persische Verse, wie ٣٦٣ l. Z. ٣٦٩ Z. 16, beidemal je ein Bait (H. 932), ٣٨٩ Z. 5—7 (Qit'ah), und ٤٣٣ Z. 4 u.—vorl. Z.[2]) (Chronogramm, 933 H.). Es mögen unter den da und dort eingestreuten persischen Dichterstellen sich noch weitre Compositionen Bâbur's befinden, doch ist dies nicht ausdrücklich bemerkt.

Reichlicher sind die in den Waqâi' versprengten Notizen über Bâbur's dichterisches Schaffen in türkischer Sprache. Das erste türkische Ġazal zu vollenden glückte ihm 907 H. (S. ١٣٣ Z. 6 u.—3 u.): es bestand aus sieben Baits, und nach diesem Schema wurden auch alle späteren abgefasst. Einzelne Maṭla' und Rubâ'î hatte er schon früher gedichtet, vgl. ١٢٤ Z. 12—14, ١٣٣ Z. 13—15, besonders aber ١٠٨ Z. 1—4, wo ausdrücklich hervorgehoben wird, dass

1) Das im Anfang dieses Aufsatzes bezüglich der Transscription Bemerkte gilt natürlich auch hier.

2) Das erste Bait ist corrupt. Das im Kazaner Text defecte zweite Miṣrâ' lautet bei Châfî Chân I ٩٣ Z. 6 u. also: بسر ز لشکر شوم دار الحرب. Statt شوم hatt' ich vermuthet خوار: aber der Vers scheint mit keinem von beiden völlig hergestellt.

er damals (906 H.) noch kein Ġazal zu Stande gebracht. Im Folgenden werden dann poetische Ergüsse in türkischer Sprache ziemlich häufig mitgetheilt, so ٣٨٩ Z. 4 u.—vorl. Z., ٣٠٤ Z. 9—7 u. (beide aus 925 H.). Im Raġab 925 sandte Bâbur eine Copie seines Dîwân's an Pûlâd Sulṭân, auf deren Rückseite er eigenhändig ein türkisches Qiṭ'ah schrieb (٣٠٩ Z. 2—5): vermuthlich waren in dieser Sammlung sowohl die persischen als die türkischen Dichtungen vereinigt und so wird auch Badâonî I ٣٤٣ Z. 13 دیوان شعر ترکی و فارسی او مشهور است zu verstehn sein. Doch hat er sich auch später noch in lyrischer Dichtung versucht, vgl. ٣٢٧ Z. 6—8. ٣٨٣ Z. 6—4 (beide aus 932 H.) ٤٠٥ Z. 5—13. ٤٢٠ Z. 8—6 u. (beide 933 H.) ٤٢٦ Z. 4 u.—٤٢٧ Z. 1 (schon 932 verfasst) ٤٣٠ Z. 4 (933 H.) ٤٣٨ Z. 3 u.—1. Z. (934 H.). Meist sind es, gleichwie die persischen Sachen, leicht hingeworfne epigrammatisch zugespitzte Qiṭ'ah und Rubâ'î: eine sehr ausgesprochne Neigung zu manchmal derben Scherz- und Spottreden in poetischer Form schlug bei Gelegenheit eines Bluthusten's in einen schweren Reueanfall um (٣٤٦ Z. 7 u.—٣٤٧ Z. 13). Diesen kleinen, durchaus in's lyrische Genre gehörigen Dichtungen steht ٣٢٨ Z. 5—vorl. Z. ein längeres, achtzehn Bait (Chafîf) umfassendes Maṯnawî gegenüber, in welchem Bâbur seine siegreiche Expedition gegen die Hazârah-Turkmânen verherrlicht: die einzige Probe epischen Stil's, welche aus Bâbur's Feder erhalten ist.

Noch mag erwähnt werden, dass nach ٤٤٢ Z. 5 u.—vorl. Z. im J. 935 H. Bâbur's Söhne, Humâjûn, Kâmrân und Hindâl, sowie Chwâġah Kalân mit Copieen von Dichtungen und Uebersetzungen Bâbur's bedacht wurden: sie waren zum Theil in dem von Bâbur erfundnen Schriftzug (Bâburî) geschrieben.

Dass Bâbur bei seinen türkischen Dichtungen, zumal was formelle Correctheit anlangt, sich an den grossen Begründer čaġataiischer Litteratur, an Mîr 'Alî Šêr Nawâ'î, enge angeschlossen, liegt in der Natur der Sache. Wie ernstlich er sich mit dessen Werken beschäftigte, beweist der Umstand, dass er aus seinen vier Dîwânen eine nach den Versmassen geordnete Auswahl von Ġazalen und Einzelversen anlegte, welche am 23. Dû'l-ḥiġġah 925 H. zum Abschluss gelangte (٢٢٠ Z. 14—16).

Z. 3 ومثنوی کتابی نظم قیلدیم کیم اتی مبین دور (= Abû'l-f. ٤٨ Z. 11). P. de C. II. 461 wenig passend: un recueil de Mesnevi intitulé Mubin. Obiger Titel dieses, zur Hälfte von Berezin

im ersten Band seiner Chrestomathie turque (Kazan 1857) pp. 226—272 nach einer einzigen leider sehr fehlerhaften Handschrift veröffentlichten [1]) theologischen Lehrgedichts (ḥanafitischer Ritus) ist der richtige, wie aus der Châtimah (a. a. O. 271 l. 4 u.) hervorgeht [2]):

چون بیان قیلدیم آندا شرعیّات
نی عجب کر مبین انکا تیلدیم آت

das im gedruckten Text fehlende انکا hab' ich ergänzt, wie Sprachgebrauch und Versmaass (Chafîf) forderten; vgl. z. B. p. 253 l. 6. Die von Sprenger in seiner Notiz über das Werk Zeitschr. DMG. 16, 787 wohl auf Grund einer in Lakhnô vorgefundnen Handschrift angegebne Bezeichnung فقه بابری beruht vermuthlich auf Missverständniss zweier Verse der nemlichen Châtimah (Z. 3 u. und vorl. Z.), welche das Datum des Gedichts (928 H.) enthalten:

وطنی دین رسول کیتکالیدین
هجرت ایلاب مدینه ییتکالیدین
ییل تقوز یوز یکرمه سکیز ایدی
فقدا بابر ایشیبو نظم دیدی

bei Berezin steht اتکالدین st. ییتکالیدین, بیل st. ییل.

Das Gedicht ist einem Sohne Bâbur's gewidmet: welchem? vermag ich mit Bestimmtheit nicht anzugeben, da der Schluss des die Dedication enthaltenden zweiten Capitel's (کتاب نظمی‌نینک سببی) sowohl an Humâjûn als an Kâmrân denken lässt. Ich setze die beiden Verse her:

دین و دانشدا هر کون افزون بول
دولت و بخت ایلا همایون بول

1) Und zwar ohne Titel als „poème inconnu de Babour, contenant l'exposition de la foi musulmane, pour son fils". Es steht dies im Einklang mit der unbegreiflichen Zurückhaltung, welche der Herausgeber auch sonst den von ihm dargebotnen Texten gegenüber sich aufzulegen für gut befunden hat — trotz seiner Erklärung (préf. VIII): „je me suis attaché d'abord à corriger toutes les fautes grammaticales et autres". — Ob in dem (1862 erschienen) zweiten Bande in dieser Hinsicht mehr geschehn, weiss ich nicht: mir ist nur der erste zu Gesicht gekommen.

2) Vgl. auch Badâoni I. ٣٢٣ Z. 14. 15.

تمران بول جهان‌دا دولت کور
بوز تویمان آبروی وعزت کور

Die Doppelsinnigkeit der Wörter تیمور und تمران liegt auf der Hand: zur definitiven Feststellung des Bezug's aber bedarf es noch anderweitiger Nachrichten.

Ueber Alter und Herkunft der von ihm benutzten Handschrift gibt uns Berezin keinen Aufschluss: dass dieselbe aber direct einer, von Bâbur einem hervorragenden Juristen Mâwarâ'l-nahr's geschenkweise übersandten Copie des Mubîn entstammt, erhellt aus den sieben Schlussversen (p. 272 l. 3—9), welche nichts andres sind als ein vermuthlich von Bâbur selbst auf die Rückseite des Codex gesetztes poetisches Begleitschreiben, wie wir einem solchen auch oben bei Besprechung von Bâbur's Lyrica begegneten [1]. — Wer unter dem Z. 7 genannten اعلم العلماء (ohne Zweifel der Adressat selbst) zu verstehn sei, wird sich, glaub' ich, ziemlich sicher bestimmen lassen: doch würde die Untersuchung hier zu weit führen.

Uebrigens hat Bâbur in dieser Art religiös-didaktischer Dichtung einen Vorgänger in Mîr 'Alî Šêr, welcher in seinem سراج المسلمين die nemliche Materie in türkischen Versen (Metr. Hazaǵ) behandelte: vgl. Belin, Journ. Asiat. 5e sér. t. XVII p. 233. Aus den im Abušqa zerstreuten Citaten z. B. s. v. اشوق (p. ۳۱ l. 7—9), اولوش (p. ۱۱۸ l. 6—4 u.) مانكلا (p. ۳۸۲ l. 2—4) verglichen mit den entsprechenden Stellen des Mubîn a. a. O. 262 l. Z. 263 Z. 6. 8 ist die manchmal selbst auf die Worte sich erstreckende Aehnlichkeit der Behandlungsweise, welche durch die Dürftigkeit des verarbeiteten Stoff's freilich bedingt war, zur Genüge ersichtlich.

---

1) So schrieb Bâbur auch auf Šaich Zain's Fathnâmah unter die Ṭuġra ein türkisches Rubâ'î (۴۲, Z. 8—6 u.), dessen erstes Bait in der Kasaner Ausgabe sträflich verballhornt ist. Es ist also herzustellen:

اسلام ایچون آوارهٔ یازی بولدیم
کفّار هند ضرب یازی بولدیم ء

d. h. Um des Islâm's willen irrt' ich im Gefild umher, versuchte mich mit den Ungläubigen Indien's im Waffenspiel. — Bei Ilminskij steht یاری st. یازی, im zweiten Miṣrâ' کفار وهندو ضرب بسیاری. P. de C.'s Versuch, die so zerrüttete Ueberlieferung zu übersetzen möge man bei ihm selbst nachsehn (II. 308).

Aus diesem, Mubîn betitelten, Maṯnawî nun citirt Bâbur in den Waqâï' ١٥٥ Z. 2—4 drei, die wichtigsten Flächenmasse benennenden, Verse mit den Worten: تیمّچوك کیم مبیّن دا مذکور دور wie's im Mubîn heisst, was P. de C. II 370 falsch übersetzt: comme on le verra clairement ci-dessous. Da die genannten Verse bei Berezin schmählich verwahrlost, bei Il'minskij nicht ohne Fehler sind, so möge mir gestattet sein die Stelle bei dieser Gelegenheit in's Geleise zu bringen. Die betreffenden Bait lauten bei Berezin p. 267 l. 3 u.—268 l. 2 wie folgt:

سو یراق بولسا سندین ایرم میل
بر کروه ایل آتی عنداللی دیر بیل
سیبی نمازینک اوچون تیمّم قیل
تورت مینک دور قدم بیلا بر میل
بیلیلار بر یاریم قاری بو قدم
هر قاری سلك بار دور آلتی توتام
تورت مینک دور قدم بیلا بر میل
بو تراق میل ایتلیب ایلدی بیل
بر توتام تورت ایلیک یند هر ایلگی
آلتی جو عرضی بولدی بیل بو بیلنکی ☆

Wie man sieht, handelt es sich um die Sandabreibung (تیمّم). — In den Waqâï' lautet der erste Vers so:

تورت مینک دور قدم بیله بیر میل
بیر کروه آتی عند ایلی دیر بیل

Demnach ist das erste Bait bei Berezin, wie der Sinn erheischt, folgendermassen herzustellen:

سو ییراق بولسا سیندین ار بیر میل
سیبی نمازینک اوچون تیمّم قیل

wenn (ار) das Wasser eine Meile von dir entfernt ist, so nimm behufs Gebets die Sandabreibung vor. — Die ursprüngliche Gestalt des zweiten Verses bei Berezin, wie dieselbe im ersten bei Il'minskij vorliegt, ergibt sich nun durch Umstellung der je zweiten Miṣrâ':

das unsinnige ايل nach كروه ist sicher aus einer Glosse zu كروه entstanden, welches der Copist für pers. كُروه ansah; die Interpolation führte die Corruptel هندالى für هند ايل herbei: augenscheinlich verstand der Copist das Miṣrâ' so: die Leute nennen das Hindâli. Der Grund der Verwirrung ist wohl darin zu suchen, dass im Archetypus der zweite Vers (تورت الخ) ausgefallen war und die Miṣrâ' in verkehrter Reihenfolge am Rande nachgetragen wurden: waren nun auch im Text die Miṣrâ' nicht neben, sondern untereinander geschrieben, so hingen sich die an den Rand gesetzten sehr leicht an die nebenstehenden Verszeilen an und die verkehrte Versordnung war fertig. — Im dritten Vers hat dagegen Berezin richtig بو قدم statt des unmetrischen بير قدم der Kazaner Ausgabe; statt سلكى aber ist mit letzterer zu schreiben بيل كه. — v. 4 ist als Dittographie zu v. 2 zu tilgen. — v. 5 schr. mit Ilm. ايليكى statt ايلنكى, بيليكى statt بيلنكى. — Doch ich kehre zu Pseudo-Bâbur zurück.

Z. 4 و خواجه احرار ايشكان رساله الخ = Abû'l-f. ١٤٨ Z. 12—13. Dies Gedicht wurde am 8. Rabî'u'l-awwal 935 H. vollendet, s. Bâb. ٢٢٨ l. Z.—٢٢٩ Z. 1. Gelegentlich sei hier Erskine's Irrthum berichtigt, welcher I. 521 not. die „Resaleh Walideh" mit dem „Matiin, said to be a work of mystical divinity" identificiren möchte. Der Sachverhalt ist aus dem Vorhergesagten klar: Matiin (متين) in Erskine's Copie des Târich-i Râšidî, woraus er die betreffende Stelle entlehnt, ist natürlich Schreibfehler für Mubîn (مبين).

Z. 5 ايشبو كتاب نيم بابريه دير, Abû'l-f. Z. 14 واقعات خود را از ابتداى سلطنت خود تا حال ارتحال الخ. Wenn diese letzten Worte echt sind, so dürfen sie keinesfalls dahin gedeutet werden, als habe Abû'l-fazl eine vollständigere Redaction der Denkwürdigkeiten als die uns erhaltne vor sich gehabt: höchstens könnte man eine bewusste Lüge voraussetzen, bestimmt den Schwindeleien über Bâbur's letzte Lebenstage Cours zu verschaffen. Aber der Ausdruck wird auf Rechnung blosser Ungenauigkeit zu setzen sein. — Der bei Abû'l-fazl dem Werke Bâbur's beigelegte Titel واقعات, ist, wie schon erwähnt, der in Indien gewöhnliche, welcher durch das Medium der persischen Uebersetzung die anderen Benennungen fast ganz in den Hintergrund gedrängt hat. Daneben findet sich

auch توزك بابرى, vgl. Elliot IV. 218 sqq.: so heisst das Buch auch in der von C. Stewart, or. library of Tippoo Sultan p. 184 verzeichneten Handschrift. Vielleicht liegt hier eine Reminiscenz an die, bald توزك تيمور, bald ملفوظات امير تيمورى genannte, angebliche Autobiographie Timur's vor: auch an die توزك جهانگيرى könnte gedacht werden. Von Bâbur rührt der Ausdruck nicht her. Gewiss bloss aus dem Inhalt gemacht ist der in der Kazaner Ausgabe adoptirte Titel بابر نامه[1], mir sonst ganz unbekannt der von Pseudo-Bâbur angegebne بابريه. Wie Bâbur selbst sein Werk genannt wissen wollte, erhellt deutlich genug aus ۳۴۹ Z. 13 خواجه كلان خواجه يحيى نينك نبيره سى عيون الدين بيتى توركان وقايعنى تيلايدور ايدى: Chwâğah Kalân, Chwâğah Jaḥjâ's Enkel hat um (eine Copie der) Waqâi', mit deren Abfassung ich grade beschäftigt war, mit Stellen wie ۳۵ Z. 7 u. (von P. de C. I. 110 nicht scharf genug gefasst) ۱۱۱ Z. 9 u. zu vergleichen. Nur einmal, soweit mir erinnerlich, nennt Bâbur seine Memoiren تاريخ schlechtweg (۲۵۳ Z. 13)[2], doch da diese Benennung so ziemlich auf jedes Geschichtswerk passt, Genauigkeit in dieser Hinsicht der Natur der angeführten Stelle nach dort in keiner Weise beabsichtigt sein konnte, so ist damit für unsern Zweck nichts zu machen. Bei der officiellen Redaction mag das Buch dann den Titel وقائع نامهٔ پادشاهى erhalten haben, wie ihn die aus J. Senkowski's Nachlass in das Asiatische Museum zu St. Petersburg übergangene Handschrift aufweist (vgl. Saweljew, Mélanges asiat. III. 484): ihm nähert sich

1) Analoge Fälle bietet die Litteraturgeschichte in Menge. So ist ja auch Abû'l-faḍl's grosses Geschichtswerk im Morgen- und Abendlande unter dem Titel اكبرنامه, beziehungsweise آئين اكبرى bekannt, während der Verfasser selbst dasselbe fast stets شكرنامه, bisweilen auch محمدت نامهٔ ايزدى nennt: demselben Akbar's wahren Namen voranzusetzen, konnte sich Abû'l-faḍl schwerlich einfallen lassen, da bei der abgöttischen Verehrung, welcher jener im Kreise seiner Vertrauten genoss, dies fast als Blasphemie hätte erscheinen müssen, vgl. besonders Akbarn. I ١. Z. 5—4 u.

2) Vgl. Châfî Chân I. ٩٥ Z. 5 u. بزبان تركى تاريخ احوال خود نوشته بدفتر نداشته اند.

der von Bâbur's Tochter Gulbadan Bigum in ihren احوال همايون پادشاهی angewandte واقعه نامه (s. Rieu, cat. of the Pers. Mss. I. 247). Ich habe im Vorstehenden beim Citiren diejenige Form gebraucht, welche meiner Ueberzeugung nach die allein ganz sicher auf Bâbur selbst zurückgehende ist.

S. ٥٠٩ Z. 1 und Bâbur ٣٣٩ Z. 9 ابو الواجل sehr. ابو الوجد mit Abû'l-fazl ١١٩ Z. 12 Badâonî III. ٣٣٣ vorl. Z. und Nafâ'isu'l-ma'âṯir von Mirzâ 'Alâ u'l-daulah Qazwînî, tach. Kâmî bei Sprenger, libr. of the king of Oudh p. 51. Während eine der zur Calcuttaer Ausgabe des Akbarnâmah beigezognen Hss. ابو الوحيد hatte, fand der Herausgeber des Badâonî in seinem Exemplar der Nafâ'isu'l-ma'âṯir ابو الواجد, welche Lesart er denn auch für das in den Hss. des Muntachab stehende ابو الواحد in den Text setzte, s. Bad. I. ٣٠٥ Z. 12. ٣٠٧ Z. 4, dagegen ist ٣٠٩ Z. 5 u. ابو الواحد stehn geblieben. Der volle Name des Mannes lautete Šaich Abû'l-Wagd b. Šaich Wagîhu'l-dîn Fârigî (Sprenger a. a. O.).

Z. 4 فقيرى, Abû'l-f. Z. 16 حقيرى: welches das Richtige sei vermag ich nicht zu entscheiden. Badâonî in seinem dem Maulânâ Šihâbu'l-dîn Mu'ammâ'î gewidmeten Artikel (I. ٣٣٣ Z. 11—Z. 3 u.) gibt dessen Tachalluṣ nicht, anderweitige Quellen über ihn stehn mir nicht zu Gebote.

Z. 5—6 نبض كورماغ ديبن و تشخيص قيلماغ انينك ايشى ايردى P. de C. II. 463: très-habile dans l'art de tâter de pouls et de faire le diagnostic des maladies. Vielmehr ist و zu tilgen und zu übersetzen: er verstand sich darauf, aus der Untersuchung des Pulses die Diagnose zu stellen. Abû'l-fazl Z. 16 allgemein: ميمنت نست و مزيد توجه. Mit vollem Namen hiess dieser angesehne Arzt und fruchtbare Schriftsteller Jûsuf b. Muḥammad, tach. Jûsufî, vgl. Rieu a. a. O. (II.) 475 b, wo ausführliche Nachweisungen gegeben sind.

Z. 14 دستور الانوار sehr. دستور الوزرا, wie auch Abû'l-fazl ١٢. Z. 4.

Wenn ich nicht leugne, dass der soeben behandelte Epilog manche brauchbare Notiz enthält, so kann ich doch auf der andern Seite den Verdacht nicht bergen, dass ein Theil desselben dem Târîch-i Rašîdî entnommen sei: man vergleiche nur die von Erskine

(hist. of India I. 521 l. 21—522 l. 4) aus letzterem übersetzte Stelle mit Abû'l-fazl ١١٨ Z. 9—20; andres lässt sich anderwärts nachweisen. Ueberhaupt ist ja aus der ganzen einleitenden Partie des Akbarnâmah wenig Belehrung zu gewinnen. Jeder selbstständigen Bedeutung baar aber ist deren osttürkischer Doppelgänger. Wenn je, was bei der herrschenden Richtung morgenländischer Studien freilich kaum zu erwarten ist, eine neue Ausgabe der Waqâï' auf Grund reichlicheren handschriftlichen Materials veranstaltet würde, so wäre jenes Machwerk ohne weitres auszustossen oder, falls das linguistische Interesse dies verböte, doch wenigstens mit dürren Worten als das zu bezeichnen, was es ist: *als eine Uebersetzung aus Abû'l-fazl's Akbarnâmah.*

Der arabische Dialekt von Mōṣul und Mārdīn.

Von

A. Socin.

(S. Bd. XXXVI S. 1—53; 238—277.)

c. Redensarten aus Mōṣul und Mārdīn.

Als dritten Theil der Texte, welche die Basis zu einer grammatikalischen Skizze des arabischen Dialektes von Mōṣul und Mārdīn liefern sollen, möchte ich im Folgenden einige Nachträge zu meinen im Jahre 1878 erschienenen Sprichwörtern und Redensarten veröffentlichen [1]). Diese Nachträge sind doppelter Art: aus äusseren Gründen — um den einem Programme zugemessenen Raum nicht zu überschreiten — war ich damals gezwungen, einen Theil meines Materials abzutrennen und die Veröffentlichung desselben auf eine spätere Gelegenheit zu verschieben. Hauptsächlich sind es nun Redensarten und Volksreime, welche zurückbehalten wurden: von eigentlichen Sprichwörtern kann ich nur noch eine kleine Nachlese bieten. In Betreff der äusseren Form, in welcher diese „Fortsetzung" erscheint, verweise ich auf p. VII der Einleitung jenes Universitätsprogrammes. Die Sprüche, welche ich bloss in Transcription aufgeschrieben hatte, habe ich auch diesmal wieder in arabische Lettern umgeschrieben. Wenn eine Phrase mir sowohl in arabischer Schrift als in Transcription vorlag, habe ich nicht geglaubt, die etwaigen Dissonanzen verwischen zu sollen; ja dieselben sind in einigen Fällen vielleicht eher noch klaffender geworden, als in der früheren Publication. Unter alten Papieren fand ich nämlich auch ein mit Bleistift beschriebenes Blatt, welches augenscheinlich von Jusuf ibn Ḥanna (s. Einl. p. III) herrührt, und in beinahe unlesbaren Schriftzügen eine Anzahl von Sätzen enthält, die mir besagter Mann mündlich vorgetragen hat. Ich bezeichne dieses Schriftstück mit dem Namen „Brouillon". Im Uebrigen gelten hier die Abkürzungen,

---

1) Einladung zur akademischen Feier des Geburtsfestes seiner Maj. d. Königs Karl von Württemberg am 7. März 1878 u. s. w. Beigefügt sind: Arabische Sprichwörter und Redensarten gesammelt und erklärt von Dr. A. S. u. s. w. Tübingen 1878. 4°.

welche ich schon früher angewendet habe, z. B. Dam. = Damascus, B. = Beirut u. s. w.

Bereits in der genannten Einleitung (p. VI) habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass die Citate, welche ich den Sprüchen beifüge, keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen können. Ich habe seitdem die Literatur der arabischen Sprichwörter etwas weiter verfolgt. Erst jetzt sah ich, dass ich zu einigen meiner Sprichwörter auch die von Erpenius [1]) herausgegebene Sammlung zur Vergleichung hätte heranziehen sollen. Von befreundeter Seite wurde ich auf das in mancher Beziehung höchst anerkennenswerthe Büchlein von Rostgaard-Kallius [2]) verwiesen. Ebenso wurde ich jetzt erst auf das Capitel über Sprichwörter aufmerksam gemacht, welches der Mustaṭraf Bd. I p. 33—50 enthält [3]). Die in meinem Besitze befindlichen maltesischen Sprichwörter Vassalli's [4]) hatte ich bloss deswegen übersehen, weil ich das Buch damals ausgeliehen hatte (vgl. Sandreczki in ZDMG. 33 [1879], p. 225). Ein nicht unerheblicher Beitrag zur arabischen Sprichwörterliteratur findet sich in einem, wie es scheint, mehr für Kinder zusammengestellten Büchlein [5]), welches in Beirut gedruckt ist; ich bezeichne es mit Teslije. Eine Anzahl egyptisch-arabischer Sprichwörter hat Dr. Spitta neulich im Anhang seiner vulgär-arabischen Grammatik mitgetheilt [6]). Schliesslich sei hier auch auf die kleine Sammlung türkischer Sprichwörter [7]) aufmerksam gemacht, welche Merx in armenischer Schrift und mit deutscher Uebersetzung herausgegeben hat und welche viel Interessantes enthält.

Aus diesem reichen Material lassen sich nun mancherlei Analogien und Belege nicht bloss zu den Redensarten, deren Herausgabe mir noch obliegt, sondern auch zu den schon publicirten Sprüchen anführen. Für die letzteren hat dies, wenigstens zunächst, nur dann einen Zweck, wenn dadurch der Sinn, den ich einem Sprichwort beigelegt habe, verändert wird, oder wenn in den ander-

1) كتاب الامثال seu proverbiorum arabicorum Centuriae duae ab anonymo quodam Arabe collectae et explicatae cum interpretatione Latina et Scholiis Josephi Scaligeri et Thomae Erpenii. Leidae 1614.

2) Arabum philosophia popularis sive sylloge nova proverbiorum a Jacobo Salomone Damasceno dictata excepit et interpretatus est perillustris vir Fridericus Rostgaard. Edidit cum adnotationibus nonnullis Johannes Christianus Kallius. Hafniae 1764.

3) Bulaker Ausgabe vom Jahre 1285.

4) Motti, aforismi e proverbii maltesi, raccolti, interpetrati e di note esplicative e filologiche corredati da Michelantonio Vassalli. Malta 1828.

5) كتاب تسلية القارى فى مجموع الامثال Beirut 1863. ٨. pp. kl. 8°.; Sprichwörter p. 3 bis 33.

6) Grammatik des arabischen Vulgärdialectes von Aegypten von Dr. Wilhelm Spitta-Bey. Leipzig 1880, p. 494—516.

7) Türkische Sprichwörter in's Deutsche übersetzt von A. Merx. Venedig 1877. 12.

weitigen Quellen die Form des Spruches wesentlich verschieden und diese Verschiedenheit für das Verständniss von Belang ist. Bevor ich daher an meine eigentliche Aufgabe gehe, erlaube ich mir, hier eine Anzahl von Nachträgen und Verbesserungen zu meinen früher veröffentlichten Sprüchen einzuschalten. Von öffentlichen Besprechungen meiner Arbeit ist mir bloss die Derenbourg's in der Revue critique 22. Juli 1878 p. 397 ff. zugekommen; dagegen haben mich einige Fachgenossen zu Dank verpflichtet, indem sie mich auf einzelne Ungenauigkeiten aufmerksam machten. Ich nenne hier besonders die Herren Ganneau, Gildemeister, Klein, Nöldeke, Rosen, Thorbecke.

I. Verbesserungen und Nachträge zu „Arabische Sprichwörter und Redensarten" (Tübingen 1878).

No. 6. Statt tekullu lies teḳullu; ebenso No. 125.

No. 22. اذا صفق لك قليل له, vgl. Kall. No. 473, wo zu lesen مثل ما صفق لى ارقص له, was bedeutet: ich richte mich nach des Andern Benehmen.

No. 23. شمط الوتد وشمّ العجل, vgl. Prym und Socin, Der neu-aramäische Dialekt des Ṭûr-'Abdîn Bd. 2, p. 217.

No. 31 ist nach dem genannten Brouillon zu schreiben نحن نسوّد حواسنا ونبيّض حواس الناس und zu übersetzen: Sollen wir unsre Kleider beschmutzen, indem wir andern Leuten die Kleider reinigen!

No. 34. تينة قبال تينة تستوى ist nach Klein's Mittheilung zu übersetzen: Die eine Feige wird vor der andern reif.

No. 38. Zu جرص vgl. Dozy Suppl. unter جرّس und übersetze: Als Ǵoḥa Richter wurde, liess er seine Mutter als Verbrecherin durch die Stadt führen.

No. 40. Lies „Unterlegene" statt Ueberlegene.

No. 43. Von vielen Seiten, vgl. auch Rev. crit. l. l. p. 398, hat man mich darauf verwiesen, dass مصارينى als Plur. von مصران zu fassen und folglich mit „meine Gedärme" zu übersetzen sei. Ich selbst habe, als ich die Uebersetzung niederschrieb, an dieses Wort gedacht. Ich glaube jedoch auch jetzt noch die Uebersetzung: „mein Geld" vertheidigen zu können, einestheils wegen des Sinnes, anderntheils weil die Einschiebung eines n vor den vocalischen Suffixen wenigstens der dritten Person in Mosul sehr gewöhnlich ist.

No. 51. Füge hinzu: Dam. Zum Sinne des Sprichwortes vgl. Teslije p. ٣: لا تندى يا سوارى مثل احبكى und Mustaṭraf I. p. ٤٧ احبكى يا سوارى مثل معصمى.

No. 56. Streiche im arabischen Text den Stern; das Brouillon hat die Lesart لِب.

No. 57. Ich möchte vermuthen, dass zu lesen sei طفا القدح بالمعين: der Becher ist auf der Quelle geschwommen, hat sich aber nicht gefüllt; doch scheint in Mosul طاق, يطوف in diesem Sinne in Gebrauch zu sein; vgl. auch Dozy, Supplément.

No. 61. Vgl. die Redensart Vassalli No. 686 تسترك وتسترق.

No. 72. Die Erklärung des Spruches ist falsch. ḥâǵe ist geradezu als Kleid zu fassen und im arabischen Text eigentlich عاريّة zu schreiben; dann lautet also die Uebersetzung: Das geborgte Kleid giebt dem nicht warm, der es anzieht. Nachdem mich Klein auf diesen Fehler aufmerksam gemacht hatte, fand ich zur Bestätigung das Sprichwort Mustaṭraf I, p. ٤٣: ثوب العيرة ما يدفى und weitläufiger Teslije p. ٦ ثوب الاستعارة لا يدفى وان دفا لا يدوم „und wenn es wärmt, hält's nicht an".

No. 92. كل عود ودخانو فيه ist jedenfalls nach Sprichwort 88—91 zu erklären und Freytag hat Unrecht, wenn er Arabum proverbia Bd. 3, p. 449 auf Bd. 2, p. 464 (23, 203) لكل عود عصارة verweist. Richtig erklärt findet sich das Sprichwort schon bei Kall No. 404. Einen ganz andern Sinn hat der Vers Teslije p. ٣٣ تريد مهذبا لا عيب فيه وهل عود يفوح بلا دخان, wo عود mit Aloeholz zu übersetzen ist.

No. 96. Gildemeister macht mich auf Zeitschrift für Ethnographie 1873 (5. Bd.) p. 270 ff. aufmerksam, woselbst dieses Sprichwort von Wetzstein erklärt ist.

No. 102. حبكى عبكى Klein schlägt vor حُبُّكِ عُبُّكِ zu lesen: deine Liebe ist deine Busentasche, d. h. du bist selbstsüchtig.

No. 107. Lies rākkābnāun ḫalfna u. s. w. ḥalna ist sicher Fehler für خلفنا: Wir liessen ihn hinter uns aufsitzen; da streckte er seine Hand in die Satteltasche, vgl. Mustaṭraf I, p. ٤٤ ركبتك ورائى حطيت يدك فى الخرج und Teslije p. ٤.

No. 169. Uebersetze: wenn Jemand aufrichtig gegen dich ist, so betrüge du ihn nicht.

No. 167. Den Beweis, dass diese Phrase richtig übersetzt ist, liefert die Parallele bei Kall No. 261: الطير التى يتطوف لا تغزل لا قتلى ولا صوف.

No. 170. Statt des Vergleichs mit dem von Wetzstein veröffentlichten Sprichwort vgl. eher Kall. No. 219 شكرنا القط خرى بالطحين.

No. 171. الفارة ما تسع فى البخش تشد فى عصعوصها المكنسة. Ich glaube, dass diese Redensart von Berggren (unter souris) missverstanden worden ist und eher nach Burckhardt (No. 469) und Kall (No. 342) zu erklären ist: Oft machen Leute, die sich in unbequemer Lage befinden, sich dieselbe noch schlimmer. Vgl. auch Socin, Die neu-aram. Dial. von Urmia bis Mosul p. 182, Z. 2: die Dämonen binden den Leuten zur Peinigung einen Besen an den Kopf.

No. 172. ملدوغ الحيّة يبزع من خرّ الحبل, Gildemeister nimmt Anstoss an خرّ: doch, wie mir scheint, mit Unrecht.

No. 173. من غربل الناس نخلوه. Nach Klein ist zu übersetzen: Wer die Leute mit dem groben Sieb (غربال) behandelt, den behandeln sie mit dem Haarsieb (منخل).

No. 176. Druckfehler l. tešārāk st. tešarāk; ebenso No. 178 ihsaṭ.

No. 182. Vgl. die gute Erklärung bei Kall No. 67.

No. 188. نحن نعيّب الناس والعيب عندنا habe ich mit Berücksichtigung von No. 189 übersetzt, während ich (wie Spitta bemerkt) hätte übersetzen sollen: wir erklären die Leute für schmachbedeckt, während wir es doch selbst sind.

No. 200. الكلب الدابر اخير من السبع الرابض ist nach Prov. B. 2 p. 334. Cap. 22, 63 aufzufassen (vgl. Lane unter عسّ): ein Hund, welcher seinem Geschäft nachgeht, ist besser, als ein Löwe, der ruhig liegen bleibt. Das Sprichwort, mit welchem das obige verwechselt wurde, habe ich folgendermassen gehört kelb eddauwār ahjar min sebia elmarbūṭ الكلب الدوّار خير من السبع المربوط womit ausser Berggren unter lion auch Teslije p. ١٧ كلب فلت ولا سبع مربوط und Kall No. 367 zu vergleichen ist.

No. 206. نحية الطمّاع بظيز المفلس, Vgl. Kall No. 165. Ich

weiss nicht, ob es gewagt ist, zur Erklärung dieses Sprichwortes den Gebrauch anzuführen, welchen Liebrecht als früher durch einen grossen Theil Europa's, besonders aber in Italien bestehend nachgewiesen hat. Der insolvente Schuldner musste nämlich auf dem offenen Markte eine kleine Säule besteigen, den blossen Hinteren zeigen und dabei dreimal rufen: Wer etwas zu fordern hat, komme her und mache sich bezahlt. Näheres vgl. bei Liebrecht, Zur Volkskunde (Heilbronn 1879) p. 427. — Zu der unter No. 206 angeführten Strophe vgl. Spitta No. 130. Ich finde das Metrum - - - - | - - ⏓ - | heraus und möchte daher allerdings (wie Spitta) ṭamsaṅgi mit einem m lesen; aber das Wort el'ugra (bei Spitta) statt kirā entschieden als eine schlechtere Form bezeichnen.

No. 234 حجرة الرديئة فى راس البنية Gildemeister verweist auf das Sprichwort, welches Berggren unter architecte anführt الحجر الذى رذله البنائين صار راس الزاوية und möchte an den Eckstein des Evangeliums (Matth. 21, 42) denken.

No. 236. Wenn der Arme eine Schlange isst, so sagt man, es sei aus Unwissenheit geschehen u. s. w. Besser „aus Mangel an Lebensart, Rohheit" (wie mir Gildemeister bemerkt). Vgl. das ähnliche Sprichwort bei Merx No. 270: Fällt ein Reicher, heisst's ein Unfall; fällt ein Armer, heisst's, er ist betrunken.

No. 253 Z. 5 lies maʿāšu.

No. 255. Statt „Geschwätz" lies „Aufschneiden" فُشار.

No. 259. Im Brouillon habe ich diese Redensart folgendermassen geschrieben gefunden خل تتلب من القحبة عير. Heisst عير etwa hier „Borg"? Der Sinn, welcher dabei herauskäme, wäre entschieden passend.

No. 271. Im Brouillon steht المسلم ما له شغل يقس وبداوية.

No. 272. Zur Erklärung kann wohl Merx No. 140 dienen: Des Giaur Verstand kommt hintendrein.

No. 283. Vgl. Prym und Socin, Der neu-aramäische Dialekt des Ṭūr 'Abdîn Bd. 2, p. 372 (No. 42). Statt „Ein jeder kennt seine Wage" schreibe: „Ein jeder weiss, mit welchem Gewichte er gewogen werden muss". Damit ist auch zu vergleichen Vassalli No. 40 اكبر ما نحن اكبر قنطارنا je grösser wir sind, desto grösser ist auch „unser Centner", obwohl dieses Sprichwort einen weiteren Sinn hat.

No. 288 يكون فى اليوم خير ما كان يحصل فيه صيبانو. Man wird wohl خير ما zusammenfassen und übersetzen müssen:

Wenn an der Eule irgend etwas Gutes wäre, so würde ihr Jäger an ihr etwas zu gewinnen finden. Auf diese Erklärung bin ich unabhängig von Palmer und Gameau (Journal asiat. 1879; Tome XIV, p. 270) gekommen. Auch Mustaṭraf I, p. ٣٣ Z. 15 hat diese Redensart; doch ist statt البوم ; اليوم zu lesen.

No. 292. 293. 294. Die Anecdoten aus Reineke Fuchs, auf welchen diese Redensarten fussen, finden sich bei Prym und Socin, Der neu-aram. D. des Ṭ. 'A. Bd. 2, p. 291 und 303; p. 314; p. 290.

No. 297. abuǵenēh bedeutet Krabbe.

No. 298. ܢܢܥܐ bedeutet nach dem Wörterbuch des Urmia Dialektes (Cambridge Univ. Libr. Add. Ms. 1155) im Vulgärsyrischen „an edible herb (catnip)".

No. 320. لحام bedeutet Löthung, vgl. Dozy, Supplément.

No. 328. Besser (nach Gildemeister): „ein Gast und ein Ueberlästiger".

No. 333. عورا ما هي جلقا هي. Der Erklärer hat جلقا wahrscheinlich nicht verstanden. Die Wörterbücher unter جلق machen darauf aufmerksam, dass جَلَقَة soviel als جَلَعَة sei. Letzteres wird erklärt als مُتَضَحِّكُ الانسان. Der Muḥîṭ jedoch fügt auch bei يُقال جآءَت جلقةٌ من النسآء اى جلعة. Hier kann nun dem Zusammenhange nach bloss جُلَعَة gemeint sein und folglich dürften wir vielleicht obiges Wort unsres Spruches wohl mit „unzüchtig, gemein" übersetzen. Wir würden dadurch den Sinn gewinnen: „Einäugig ist sie zwar nicht, aber unzüchtig", was noch ärger ist. Der Gegensatz, welcher hierin liegt, kann nur richtig verstanden werden, wenn man bedenkt, dass der einäugige ein Mensch von übler Vorbedeutung ist und die Bedeutungen in's Auge fasst, welche die Lexica s. Lane unter اعور anführen. Zur geistigen Characteristik des a'war (vgl. Spr. 275) gehört auch, dass Mustaṭraf I, p. ٤٥ unseren Spruch No. 276 unter der Form صباحك يا اعور قال ذى خناقة بايتة anführt.

No. 334. فرس الايكحيل هي تزيد عليقها ist wohl nach Merx No. 266 zu übersetzen: Ein tüchtiges Ross mehrt sein Futter selbst.

No. 340. Im Brouillon finde ich منفوش statt مُنَقَّش, was auf dasselbe hinauskommt.

No. 348. Im Brouillon steht كنك هيتا بلا بشتاوات.

No. 349. Verbessere: O hätte ich doch einen Hals wie der des Kamels, damit ich jedes Wort schmecken könnte (ob süss oder bitter), bevor ich es ausspreche (nach Gildemeister).

No. 354. Gildemeister hält e n n e d d â f für eine falsche Lesart.

No. 366 مفتاح الشرّ كلمة. Rosen möchte š a r in der Bedeutung „Krieg, Zank" fassen, was durch Vassalli No. 406 bestätigt wird.

No. 376. Es fehlt die Zahl 376 vor der dritten Zeile von No. 375.

No. 381. Im Brouillon findet sich عمل العذر اقوى من صوج ;الصوج ist türk. Vergehen.

No. 383. Im Brouillon findet sich الابدوى بعد اربعين سنه اخذ ثاره قال استعجلتو. Vgl. Kall No. 112 vom Kamel. Etwas anders bei Vassalli No. 263.

No. 386. Im arabischen Text lies السفائم.

No. 395 ist ein Vers im Metrum Ṭawil

(و)لا كلُّ من ذاق الهوى عرف الهوى ولا كل من شربْ مدامًا نديمُ

h a w â ist wohl eher mit „Leidenschaft, Liebe" zu übersetzen.

No. 414 findet sich vollständiger Mustaṭraf I, p. ٢٢, Z. 22.

No. 427. Im arabischen Text lies عجيب.

No. 434. كل غنمى من كرعوبا تتعلق. Gildemeister bemerkt, man müsse doch wohl an der Erklärung, welche die Araber von diesem Spruche geben („jeder wird für s e i n e Fehler bestraft") festhalten, und stellt folgende Genealogie des Spruches auf: Maidâni Prov. Bd. 2, p. 312 Cap. 22, 15 (Teslije p. ٢٣) vgl. Comm.; ʿIḳd des Ibn ʿabd rabbihi I, p. ٣٥١, 10; Maidâni Prov. Bd. 2, p. 331 Cap. 22, 58; Burckhardt No. 545; Erpenius II, 20; Berggren unter mouton; Socin No. 434; Burton No. 23 (Teslije p. ١٧).

No. 466. Zur Erklärung dieses Spruches, dessen erster Theil, besonders was das Wort عازين betrifft, mir noch stets unklar ist, kann folgender Spruch dienen لو لا البوم فيهم خير كان غطو عينة الشمس: Wenn an den Eulen nicht etwas Gutes wäre, so hätten sie den Sonnenkörper bedeckt. Ich fasse den Vordersatz ironisch (vgl. No. 288): dann würde also das „Bedecken des Sonnenkörpers" ein Lob enthalten; darnach wäre folglich zunächst No. 499 zu erklären: den Körper der Sonne können die Siebe (die man

davor hält) nicht ganz zudecken. No. 500 gehört in eine andere Categorie.

No. 467. Klein vermuthet, es sei لا ausgefallen: der schmutzigste der Fische macht das Meer nicht stinken.

No. 469. Der Berg wird durch den Axtstiel, welcher von ihm genommen ist, abgeholzt. Zur Bedeutung von جَبَل, vgl. besonders den Anfang der Geschichte aus Mārdīn ZDMG. 35, pag. 238. Bei جبل denkt man in jener Gegend stets auch an Waldbestand; ǵebel bedeutet „Waldgebirge". Daher ist der Spruch richtig übersetzt, vgl. ausserdem Kall No. 406 (Vassalli No. 134?). Von zahlreichen nicht arabischen Parallelstellen, auf welche mich Herr Dr. Grünbaum aufmerksam zu machen die Güte hatte, ziehe ich bloss den Spruch von Rückert, Weisheit des Brahmanen (7. Aufl. Lpzg. 1870) p. 564 an: Am Walde hätte nicht die Axt so leichtes Spiel, Hätt' ihr der Wald nicht selbst geliefert ihren Stiel.

No. 472. Statt الرفاع arfāʿ ist ohne Zweifel, wie Spitta mir mittheilt, الرفاق arfā' als Plural von رَقِيق „zart, fein" zu lesen.

No. 473. gūrwa ist nach Klein's Mittheilung „Hodenbruch", vgl. übrigens Freytag قروة; und die Form des Spruches im Mustaṭraf I, p. ٣٥ عند المخاخة يبان القيليط.

No. 474. Im Citat lies 116 statt 117 (Rosen).

No. 492. Mehr der Vollständigkeit wegen führe ich an, dass der Spruch (vgl. No. 535) im Brouillon lautet يا من تعب يا من شقى خاب الذى امن.

No. 495. Mit Klein möchte ich bei der Ableitung des lāšak von لا شيء stehen bleiben und den Spruch übersetzen: Wer Dich gern hat, richtet Dich zu Grunde, und wer Dich hasst, geht an Dir vorüber. Erlöse mich von meinen Freunden! u. s. w.

No. 502. Uebersetze: Wem der Lohn zusagt, macht sich den andern Tag an die Arbeit (Klein).

No. 505. Vielleicht könnte man irgendwie (etwa durch eine Frage) den Sinn des Spruches Merx No. 58 „Nicht was er hofft, isst der Mensch, sondern was er erlangt" herausbringen.

No. 531. Lies liṣṣulaḥ.

No. 544. Im Brouillon steht اعمل خير ورت بالشط.

No. 553. lā tuḳūl aṣli wafaṣli hākada. Zur Erklärung dieses schwierigen Spruches ist ein in Teslije aufgeführter anzuziehen, welcher lautet: لا تقل اصلى وفصلى ابدا انما اصل الفتى ما قد حصل. Vgl. No. 700. 725.

No. 554. Die erste Erklärung „sage es der Tochter, damit es die Schwiegertochter höre“, ist jedenfalls die richtige. Gildemeister verweist auf Fr. Proverbia B. 3 p. 426 No. 2557 mit der Bemerkung, dass Cod. Bonn. den Spruch in folgender Form habe يقول لكى يا كنّه حتى يتكلم معكى يا جارة. Damit ist zu vergleichen Teslije p. ٤. هذا لكِ يا جارة حتى تسمعى يا كنّة

No. 558. Nach Spitta No. 212 und Kall No. 7 hat das Sprüchwort den Sinn, dass man die Kinder bei der Erziehung nicht schonen solle aus Furcht, dass Strenge ihnen schaden oder gar ihren Tod herbeiführen könnte.

No. 562. مُد يدك للسما اقرب. Man wird am besten أَقْرِب lesen: wenn Du Deine Hände zum Himmel emporstreckst, kommst Du näher scil. Gott.

No. 565. Vgl. den Anfang der 11. Maḳâme von Ḥarîri und den Commentar dazu.

No. 569. Rosen bemerkt, der Spruch scheine ihm die Ermahnung zu enthalten, der Mensch soll sich durch materielle Noth nicht den Glauben rauben lassen. Wohl richtig. Vgl. den ähnlichen Gedanken bei Zamaḫšari (Journal asiatique 1875, Sept. série, tome 6 p. 329 No. 21) أَرضَى النّاس بالخسر بائع الدين بالدينار.

No. 573 (vgl. S. 42). Mit Spitta möchte ich doch lieber eǵǵemâl lesen und übersetzen: Sei so genügsam wie die Kamele!

II. Fortsetzung der arabischen Sprüche und Redensarten[1].

575. تالى الليل تسمع حس الاعياط tali-llel tisma‘ ḥiss el‘ajaṭ. In den späteren Theilen der Nacht hört man das Schreien gut. Nach dem arab. Text wäre zu übersetzen: hört man, ob Jemand gut schreien kann.

576. الذى له بلوع يشبّ ويقوم* illuhu bâlu‘ jâšub(b) wiḳûm. Wer ein Schlinginstrument besitzt, steht mit einem Ruck auf (wenn er zum Essen aufgefordert wird). So die Erkl.

577. جرة على عمّا تطلع البنت تشبه امّها* ǵerra ‘ala ‘umma tiṭla‘ elbint tišbah umma. Kall. No. 357. Die Tochter ähnelt der Mutter, sobald sie den Wasserkrug an die Lippe setzt, d. h. bei der kleinsten Bewegung.

---

1) Ich erlaube mir im Folgenden die frühere Numerirung fortzusetzen.

578. وقعنا بين حانا لمانا ضاعت لحانا * wakaʿna bēn hāna lᵊmāna ẓāʿet lᵊḥāna. Der Erklärer wollte übersetzen: Wir sind zwischen Hana und Mana hineingerathen und das Gemüse (Kohl) ist verloren gegangen, indem er beifügte, der Spruch werde von Jemand gebraucht, welcher zwischen zwei Streitenden zu vermitteln suche und nichts ausrichte. Dass jedoch die Erklärung, welche Burckhardt No. 146 von diesem Spruche giebt, die bessere sei, wird durch die Form erwiesen, in welcher er sich im Mustaṭraf I, p. ٢٣ Z. 7 findet بين حانه وبانه حلقت لحانه, nur dass die drei Worte hinten mit ا statt mit ه zu schreiben sind. — وقعنا بين حيص بيص wakaʿna bēn ḥiṣâbiṣ wir sind zwischen Scylla und Charybdis gerathen. — Vgl. Prov. Bd. 1 p. 220 Cap. 3, 40. Cair. Ausg. Bd. 1 p. ١١ Z. 10.

579. جحرين بفرد لباس * ǵōhrein beferd elbēs. Zwei Hintere in einer Hose. Bocthor unter tête übersetzt طيزين في لباس mit „deux têtes dans un bonnet, deux personnes de même opinion". Das Sprichwort wird von Leuten gebraucht, die in ihrer Meinung zusammentreffen, die sich gegenseitig unterstützen; natürlich nicht ohne einen gewissen Spott. Letzterer ist in der Form, welche das Sprichwort bei Merx hat (No. 172 Zwei Füsse zu einem Schuh) weniger ausgesprochen. Einen anderen Sinn hat das Sprichwort:

580. كلبين على غزال * kālbēn ʿalā ġazāl. Zwei Hunde auf eine Gazelle (gehetzt)!

581. مات محمد ودبّرت امّته * māt muḥammed udābbarit ūmtu. „Muḥammed est mort et son peuple s'est arrangé". Orig. Erkl. Wie viel leichter kann man sich in das Ableben einer andern Person schicken! Kall No. 450.

582. مات بابا وانتم الدقيق * māt bāba wintem(m) eddaḳiḳ. Als der Vater starb, war das Mehl zu Ende (war es aus mit der Herrlichkeit).

583. حسرة الكردى على بصلة * ḥasret elkurdi ʿala baṣale. Der Kurde grämt sich um eine Zwiebel (eine Lappalie).

584. لا ياكل حمص يشمص * lā jākil ḥommuṣ jošammiṣ. Wenn er Kichererbsen zu essen bekommt, springt er (aus Vergnügen). Von einem, der über eine Lappalie grosse Freude äussert. Denselben Sinn hat folgende Redensart:

585. متهوّش وإرا له اكروش. Er war ganz ausser sich, als er Kutteln zu essen bekam. [Lies مدهوش madhûš].

586. عربي ونظر له خضره وكان محروم من القدره. Wenn ein Beduine Grünzeug (Gemüse) erblickt, so fühlt er sich aller Kraft beraubt. Thorbecke verweist darauf, dass Robertson Smith in seinen Aufsätzen über Ṭâïf öfters von dem Widerwillen spricht, den der Beduine gegen Gemüse an den Tag legt.

587. ايش شغل الثعلب في القيسريي. Was hat der Fuchs in der Bazarhalle zu suchen? Vermuthlich will er bloss stehlen.

588. من بعد ما صار شابّ بعثوه للكتاب mbaʿd mâ ṣâr šâb(b) wâddônu ʿalkettâb. Nachdem er ein grosser Junge geworden war, brachte man ihn zur Leseschule. Ṭanṭâwi p. 120, Z. 5 d. a. T. Vgl. auch den Gegensatz: Unterweisung in der Jugend ist wie Eingraben auf Stein Prov. Bd. 3, p. 9 No. 49.

589. النار في قرم الاكبار ennâr filḳrâm. Das (anhaltende) Feuer liegt in (an) den grossen Holzklötzen.

590. *لا تروح بيت الملوك يا يشغلوك يا ينيكوك lâ terûḥ bêt elmulûk jâ ješaġlûk jâ jenikûk. Regum aedes ineuntem aut laboribus onerant aut paedicant.

591. شبت وما تبت. Du bist alt geworden, jedoch ohne dich zum Bessern zu bekehren. — Prov. Bd. 3 p. 265 N. 1588.

592. شاب الراس وتقلقت الاضراس. Das Haar ist weiss und die Zähne sind wacklig geworden. [Lies اضراس].

593. آخرا انت متكى على حمل تين âḫer ânte muntekî ʿala ḥûmel tîn. Nun lehnst du ja den Rücken an einen Sack voll Feigen; du hast nun dein Schäfchen im Trockenen.

594. *من برا يخشي يخشي من جوا خوق محشي min barra jaḫši jaḫši min ǵauwa ḫowaḳ maḫši. Aussen alles schön, innen alles voll Krätze. Der Erklärer wollte ḫowaḳ mit ḫuraḳ (Lumpen) erklären, was aber nicht passt. — Vgl. Berggren s. sain.

595. *من قرا وما درس شدوه بين الحمار والفرس min ḳara wama deres šidduhu bên elḥmâr walfaras. Wer liest ohne dabei nachzudenken sollte zwischen Esel und Pferd angebunden werden. Anders bei Vassalli No. 863.

596. ظلم على الرعيّة عدل بالسوية* ẓulmān ʿarraʿîje ʿadlān bälsuwîje (sic). Der Spruch ist nach der besseren Form bei Finn, Stirring Times 1878, cit. Athenaeum 26. Oct. 1878, p. 524 zu erklären „Ez zulmeh bi saweeyah adâlet bi ra'eeyah": Tyrannei, wenn sie gleichmässig geübt wird, ist soviel als Gerechtigkeit gegen die Unterthanen.

597. كلّ يوم لَيش يموت حمار. Warum sollte jeden Tag ein Esel sterben? Es braucht nicht jeden Tag ein Unfall zu geschehen!

598. جمل وقزّاز* ğemel uḳazzâz. Ein Kamel und ein Seidenweber (passen nicht zusammen).

599. تعليسك لو ما يكون سبّاح دقنك بجحري(?) كان راح* taʿlîsek lau mâ jekûn sebbâḥ daḳnak ğöḥri kân râḥ. Wenn Ta'lîsek nicht Schwimmer wäre, so wäre Daḳnakğöḥri untergegangen. Die beiden Eigennamen sind künstlich gebildete; zur Bedeutung des zweiten (barba tua in meo podice) vgl. Spr. No. 206.

600. حبل في توتى عاليه. Ein Seil an einem hohen Maulbeerbaume! Man wird schon etwas erreichen können! Es ist wenigstens ein Anfang gemacht.

601. الستّة فوق الستّين. Sechse über sechzig. Nach dem Erklärer: Verlust kommt nach Verlust, Gewinn nach Gewinn; jedoch halte ich diese Erklärung für unsicher.

602. الدار قفراء والمزار بعيد eddâr ġafrâ walmezâr beʿîd. Die Gegend ist wüst und der Wallfahrtsort fern.

603. وصلنا للحجّ ما لازمتنا المكى. Wir sind beim Wallfahrtsorte angelangt und brauchen nun Mekka nicht mehr. Die Verbindung von „Mekki" mit dem Artikel verräth die Ueberlieferung des Spruches durch einen Nichtmuslimen, denn man darf kaum an الى (la) denken. Zum Sinn vgl. Prym und Socin Der neu-aram. Dial. d. Ṭ. 'A. Bd. 2, p. 301 und Anm. zu 301, 31, wo der Spruch bidi dûfântu šêḫ zândi bereits angeführt ist.

604. ايش حطينا على النار* išš ḥaṭṭêna ʿannâr. Was haben wir an's Feuer gesetzt? Wir haben bei der Sache nichts zu verlieren. Vgl. Spr. No. 67.

605. قالو جاء عزرائيل حتى يفرّق اولاد قلنا عمو لا يوذّى اولادنا ما يلزمنا اولاده. Man sagte: „Ozra'il (der Todesengel) ist ge-

kommen, um Kinder zu holen". Da antworteten wir: „Mag er nur unsre Kinder verschonen! seine Kinder gehen uns nichts an". — Dem Sinne nach ist der Spruch identisch mit الف عين تبكى ولا عينى Teslije p. ٣ und الف تقن ولا تقنى Mustaṭraf I, p. ٣٢ u. a.

606. طول ما الاسود ورائى والابيض وراءك الملاقاة بسوق الفرّائين*

ṭul ma-laswad warā'ī walabjaḍ warāk ălmelā'a bsū' ălfarrā'īn. (Von zwei Katzen, welche vor zwei Hunden davon liefen, sagte die eine): „So lange der schwarze mich und der weisse Dich verfolgt, ist keine Hoffnung, als dass wir uns erst auf dem Kürschnermarkt wieder treffen. Dam. — Vgl. Merx No. 92.

607. طلّق اختى وخذنى انا قال انتى بالويل واختك بالعمى.

„Gieb meiner Schwester die Scheidung und heirathe mich!" Der Mann antwortete: „Du stehst mit Unheil im Zusammenhang, deine Schwester ist doch bloss blind". „Blind" ist wohl geistig zu verstehen, also thöricht. Zur Noth liesse sich auch die Antwort des Mannes als Wunsch fassen: „Dich treffe Unheil und deine Schwester Blindheit". Jedenfalls ist die Form des Spruches, wie sie sich hier findet, verständlicher als bei Kall No. 255 „dimitte sororem meam et accipe me; soror mea in miseria est et ego in coecitate, und bei Freytag Prov. Bd. 3 N. 1825 p. 304 Dimisit eam ejusque sororem in matrimonium duxit. Dixit: ea in miseria et ejus soror in caecitate est.

608. بصقوا فى وجه العقروقة قالت ماء البحر ما نقع وجهِ.

Man spie dem Frosch in's Gesicht: da sagte er: „Das Meerwasser hat noch nie mein Gesicht benetzt". Ein elender Kerl thut, als ob er eine Beleidigung nicht spüre. In Mosul heisst der Frosch ta'raḳa.

609. المنصور اتى يبيع الشراب ويشربه مع الذى اشتراه.

Manṣur gieng hin den Wein zu verkaufen und trank ihn dann mit dem Käufer zusammen. manṣūrātī bedeutet Weinverkäufer.

610. بلا قنبر عرس ما يصير Ohne Ḳamber kann keine Hochzeit stattfinden. Ḳ. soll ein berühmter Sänger und Tänzer gewesen sein. Thorbecke verweist auf Dozy Suppl. قُنْبُر violon grossier u. s. w.

611. كلمن يتزوج انا القريب So oft Jemand Hochzeit macht, muss ich den Bräutigam geleiten helfen. Ich bin unentbehrlich. Ebenso

612. ما بقى عزاء وما لطم فيه ولا عُرس وما رقص فيه

Es gab keine Leichenklage, ohne dass er dabei mittrauerte und keine Hochzeit, bei der er nicht tanzte.

613. لَه فِي كُل قِصّة حِصّة Er hat an allem einen Antheil.

614. ما عَلانِي ذِئب وما جِرِب وما عضّني كلب وما كِلِب Es hat mich noch nie ein Wolf angefallen, der nicht krätzig wurde und kein Hund gebissen, der nicht toll wurde. Als Erklärung von جِرِب gab der Erklärer an, es sei gleich pājjās von pis schlecht.

615. لو كان يِكِل خلّاها لكان كمّلناها Wenn er es gelassen (uns überlassen) hätte, so hätten wir es fertig gemacht.

616. كمّلنا الكمل بقى ركب الجمل Wir haben alles gethan; jetzt bleibt uns nur übrig das Kameel zu besteigen und wegzureiten.

617. تعلّقنا في هذا الدولتلى تنشوف لين يودّينا Wir haben uns nun an diesen reichen Mann gehängt und wollen sehen, wie weit er uns bringt.

618. يقينا نريد السّلّى فارغه Wir möchten nun den Korb leer haben; lieber als ihn gar nicht zurückzuerhalten, wollen wir ihn ungefüllt. Prov. Bd. 3 p. 300 No. 1804.

619. كلما نكبر شبر نسمع خبر So oft wir um eine Spanne grösser werden, hören wir etwas Neues (selten!).

620. قولنا على قولهم وازود* gōlna ʿala gōlhum wazwad. Wie sie (zu uns) reden, reden wir (zu ihnen) und noch mehr.

621. في ثم بشر ولا على حجر Lieber im Munde der Leute, als auf einem Stein. Der Spruch ist wohl ironisch, im Gegensatz zur wahren ethischen Maxime zu fassen: Lieber arm sein als den sitr hintansetzen und seine Angelegenheiten in's Gerede der Leute kommen zu lassen. Doch ist die Erklärung unsicher.

622. يا خالا كلتنا بها الحالا* jā ḫāla kullitna beḥālḥāla. O Onkel, es geht uns allen so!

623. اكو جوز مقشقش واكو تين مطبّق Es giebt aufgeknackte (?) Nüsse, und es giebt gepresste (?) Feigen. Der Sinn des Spruches ist mir nicht klar.

624. ضربوه على بطنه قال اخ ظهري لسبب ما كان مَن يحامى عنه Man schlug ihn auf den Bauch; da rief er: „Oh! mein Rücken!“ weil niemand da war, ihn zu schützen. Der Spruch ist

nur durch die Doppelsinnigkeit des Wortes ẓahr Rücken, Rückhalt, Hilfe verständlich. Vgl. Tanṭâwi p. 117, Z. 8 d. a. T.; Berggren unter ventre, Spitta No. 17. Der letzte Theil des Spruches ist wohl bloss erklärend und gehört ursprünglich nicht dazu.

625. راحت عمّتي علىّ بسلامتي Meine Tante ist gestorben, Gott hab' sie selig. Lies عليها.

626. مفتاح الجنة كان تحت دقن ابوك Der Schlüssel zum Paradiese lag unter dem Barte Deines Vaters (ist für Dich nun leider verloren).

627. قرعاء بتحف مجنونه وطرشاء على الباب تتسمّع
Eine Kahlköpfige scheert eine Verrückte, und eine Taube hört an der Thüre zu. Vgl. Spitta No. 265; Mustaṭraf I, p. ٣٩ عميا تحفّف مجنونه وتقول حواجبك سُود مقرونه. Die Form des Spruches, nach welcher die Blinde scheert, ist wohl vorzuziehen; doch enthält auch die obige einen Sinn (respective Unsinn), indem die Kahlköpfige ja keinen Kamm besitzt, vgl. Teslije p. ١٩ قرعا بمشطين وعورا بمكحلتين: eine Kahlköpfige mit zwei Kämmen und eine Einäugige mit zwei Schminkbüchschen!

628. قامت الجربان يقرضون الفار* ḳâmet eǵǵurbân jeḳarrizûn elfâr. Die Säcke haben ein Loch in die Mäuse gemacht. Verkehrte Welt! Vgl. Prym und Socin, Der neu-aram. D. des Ṭ. 'A. Bd. 2, p. 372, No. 45 u. fg.

629. ما عندنا اعلى من الديك وانخا من الجمل Es giebt bei uns nichts grösseres als den Hahn und nichts stolzeres als das Kamel. Der Spruch ist nach No. 627. 8 zu erklären, da man sagt ما عندي كبير الا الجمل Teslije p. ١٨ und انخى من ديك Prov. Bd. 2 p. 793 Cap. 25, 138.

630. قال امي ارة امك في الميخانه جاوبه بيان امك ايضا كانت هناك Einer sagte zum andern: „Meine Mutter hat deine Mutter in der Weinschenke getroffen!" Da antwortete der andere: „Es erhellt daraus, dass deine Mutter ebenfalls dort gewesen ist.

631. قالوا في حلب يطلع الحمار في السُلّم فهذا الحمار وهذا السلم Man sagte: „In Aleppo kann der Esel auf die Leiter steigen". Hier ist der Esel und hier ist die Leiter. Hic Rhodus, hic salta (vgl. Prym und Socin, Der neu-aram. D. d. Ṭ. 'A. II, p. 226).

644. اذا كان الحُمُّص هذا الحمص العيد بعيد Ein Pfaffe im Ṭūr ʿAbdīn zählte die Tage bis zum Feste mittelst Erbsen, welche er in einem Gefässe aufbewahrte; jeden Tag pflegte er eine Erbse herauszunehmen. Eines Tages schüttete seine Tochter einen Haufen Erbsen in das Gefäss. Als nun hierauf der Festtag eintrat, kamen die Bauern zur Kirche, und überraschten ihn ganz unvorbereitet. Da sagte er: „Wenn die Erbsen die nämlichen sind, ist das Fest noch lange nicht da". Vgl. Nawādir el-ḫōǵa Naṣreddīn Effendi Ǵoḥa, Cairo (1280) p. 9; Les plaisanteries de Nasr-eddin Hodja traduits du Turc par T.-A. Decourdemanche. Paris 1876, p. 19 (No. IX).

645. اللحمي حقه والسنّور حقه Das Fleisch wiegt eine ḥokka, und die Katze wiegt eine ḥokka. Eine ḥokka ist gleich zwei okkije gleich zehn okka (pl. owaḳ) gleich 400 dirhem. Zu letzterer Angabe vgl. Description du Pachalik de Bagdad. Paris 1809, p. 116. — Die Veranlassung zu obiger Redensart wird in der eben unter No. 644 erwähnten Cairenser Ausgabe des Naṣreddīn (p. 7) folgendermassen erzählt: Naṣreddīn Ǵoḥa kaufte drei Pfund Fleisch und befahl seiner Frau, ihm dasselbe zu kochen. Sie aber verzehrte das Fleisch mit ihrem Liebhaber. Als Ǵoḥa nun nach dem Fleischgericht fragte, gab sie vor, die Katze habe es gestohlen und gefressen. Da nahm Ǵoḥā eine Wage und setzte die Katze darauf; als sich nun herausstellte, dass dieselbe gerade drei Pfund wog, sagte er: „Wenn dies die Katze ist, wo ist dann das Fleisch? und wenn dies das Fleisch ist, wo bleibt dann die Katze?"

646. اخ ومشكاخ واحد فوق الاخ āḫ umiškāḫ wāḥid fōḳ ellāḫ. Weh und Unglück; eins kommt über das andere.

647. الفتنه منك والبرّكه من الله Unfrieden kommt von Dir, jedoch Segen von Gott.

648. عمّال ولا بيت مال Er ist fleissig, aber er besitzt nichts.

649. غمس برات الصحن* ġamaṣ barrāt eṣṣaḥen. Er hat (sein Brot) neben der Schüssel eingetunkt.

650. فقس فقسة وانهزم* faḳas faḳsi winhäzäm. Er hat (mit einem male) das Ei zerbrochen und sich aus dem Staube gemacht. Der Erklärer fügte bei, man gebrauche dies von Jemand, der etwas verbrochen und sich aus dem Staube gemacht habe; ähnlich sei die Redensart قطع خيطه وانهزم Er hat seinen Faden abgeschnitten u. s. w.

651. من يوم الذى كان شاربه ما صار تدا صبيد Seitdem

er Jagdhund geworden ist, hat er noch nie ein solches Wild erlegt. Vgl. Merx No. 355.

652. صبح قديرى ومسى قديرى ṣabbaḥ ḳudēri umâssa ḳudēri. Er isst am Morgen und am Abend einen kleinen Kochtopf aus, wohl: er kommt immer wieder auf dasselbe Thema zurück.

653. يغلظه بالكچه* jeġalleẓu bilkāci. Er umwickelt es dick mit Filz,* übertreibt gewaltig.

654. راح الماء تحته rāḥ elmoi taḥtu. Das Wasser ist (unter) ihm weggelaufen; er hat die Gelegenheit verpasst.

655. اكله من الصلطان وضراطه على الحيطان. Er bezieht seinen Unterhalt vom Sultan, lässt aber Winde gegen die Wände. Von einem undankbaren, unanständigen Menschen. Lies السلطان, ضراطه.

656. جاء يثرم على الولاقة بصل Der Erklärer sagte, in Moṣul laute diese Redensart folgendermassen جاء يقشر على دقننا بصل* ǵā joḳaššer ʿala daḳenna baṣal. Er hülste Zwiebeln in der Nähe unsres Bartes aus, d. h. er machte sich darüber lustig, als wir in Noth waren. Ich bin ungewiss, ob dies wirklich der Sinn der Redensart ist.

657. كان يدقّ الثوم بالاعكوس Er pflegte den Knoblauch mit dem Ellbogen zu zerdrücken. Orig. Erkl.: jemelliḳ mišġūn wāḥid er beschäftigt sich viel, giebt sich viele Mühe für Jemand.

658. على قبّة الافلاك ما لك نظير* ʿala ḳubbet elaflāk mā lak neẓīr. Am Himmelsgewölbe giebt's keinen deinesgleichen (wohl aber drunter!)

659. كثير مثلك على قحف ازرق ketīr mitlak ʿala gaḥf azraḳ. Viele sind wie du von dunkelm Thon! Du bist nicht einzig in deiner Art.

660. مثل الكلب المحروقة رجله* mitel elkālb elmaḥrūḳa riglu. Er ist wie ein Hund, der sich den Fuss verbrannt hat, vorsichtig.

661. وانت كمثل البقرة الصفرا تحلب وتدفق الحليب Du bist wie eine störrige Kuh, die den Milcheimer umstösst, nachdem man sie gemolken hat.

662. وانت كمثل ديك الذى يصيح بغير ميعادو. Du bist wie ein Hahn, der zur Unzeit kräht.

663. كانّك حائك* kannak ḥējik. Es ist, als ob Du ein Weber wärest. Orig. Erkl. mfäškal, raḫu schlaff, nicht stramm.

664. كانّك خصى الحلاج* ka'annak ḫuṣau (sic) elḥallāǵ. Du bist wie die Hoden des Wollkremplers (die vom rittlings Sitzen gequetscht und schlaff sind).

665. كانّك شالوبه* kānnak šālūbe. Du bist wie ein Sieb. Orig. Erkl. flink (?). Das Sieb šālūbe ist etwas grösser als der mōḫal. Orig. Erkl.

666. كانّك زربوعة, زوبوعة* kānnak zārbōʿa oder zaubōʿa. Du bist wie ein Wirbelwind.

667. كانوك قوقوعة نيسان* kannek ḳoḳōʿet nīsān. Du bist wie der Aprildonner (der viel Lärm macht, aber wenig Regen bringt).

668. كانّك سلم الجوع* kannak sillām eǵǵōʿ. Du bist wie die Leiter des Hungers. Zu einem langgewachsenen Vielesser.

669. كانّك حية تحت التبن* ka'annāk ḥaije taḥt ettibᵉn. Du bist wie eine Schlange, die unter Häcksel versteckt ist. S. Berggren unter paille; Kall No. 141.

670. كانّك كه تخصى كلاب* ka'annak kē tᵉḫaṣṣi klēb. Du bist, als ob Du pflegtest Hunde zu castriren. Orig. Erkl.: jefesfis bilmešǵale, er stellt sich bei jedem Geschäfte ausserordentlich dumm an. Damit wäre zusammenzustellen die Redensart اجهل من خاصى العير, Durra No. 80; vgl. aber auch Prov. Bd. 1 p. 290 Cap. 5, 43 und den Text bei Meidani 1 p. ١٢٥ Z. 12.

671. كانّك كه تطلع البقرا على السطوح kānnak kē-ṭṭēlaʿ elbaḳara ʿala-sṭōḥ. Du thust, als ob du die Kuh auf's Dach zu bringen hättest, stellst dein Geschäft als schwierig dar. Vielleicht wäre auch die vorhergehende Redensart so zu verstehen.

672. كانّك كه تصب توپ* kannak kē-tṣub(b) tōp. Du thust, als hättest du Kanonen zu giessen.

673. كانك رايت خراءك حمصه kānnak arēt ḫarāk ḫummuṣaja. Es ist als ob du dein Excrement für eine Kichererbse (für etwas harmloses) hieltest.

674. يرقص لها بالمرحمتين Er tanzt ihr vor mit zwei Taschentüchern, indem er aus Freude zwei Taschentücher schwingt. — Vgl. Die neu-aram. Dial. von Urmia bis Mosul p. 190.

675. يرفس البستان بذقنو Er giebt dem Garten mit dem Bart einen Fusstritt. Wenn man ihm vorschlägt, die Gärten zu besuchen, verwirft er es mit heftiger Geberde.

676. صار يتكبّر من طيز الزمان ṣār jetekabbar min ṭīz ezzemān. Er zeigte Stolz nach der richtigen Zeit. Oder sollte man übersetzen: er ist seit langer Zeit stolz geworden nach Prov. Bd. 3 p. 460 No. 2767.

677. عقله ششبش* ʿaḳlu šešbeš. Sein Verstand ist verwirrt. Nach der Volksetymologie ist das Wort aus šeš (pers. kurd.) = sechs und beš (türk.) = fünf zusammengesetzt!

678. ما قشع وقشع تعجّب* mā ḳušaʿ uḳušaʿ teʿaǵǵab. Er guckte nicht hin; als er aber hinguckte, gerieth er in Erstaunen. — ما كان أرا فلما ارا جنّ واعتنرا Er sah nichts; als er aber etwas sah, wurde er wie toll und riss sich die Kleider vom Leibe. Die Besessenen dulden keine Kleider am Leibe, vgl. Prym und Socin, Der neu-aram. D. d. Ṭ. 'A. Bd. 2, p. 379 Anm. zu 44, 1.

679. بعد الاربعين سنه الذى يتعلم دق الساز بكمل الامر فى يوم القيامه Nachdem er vierzig Jahre lang sich Mühe gegeben hat das Lautenspiel zu erlernen, wird's wohl am Tage der Auferstehung der Todten gut klingen. Vgl. Zenker Türk. Arab. Pers. Handwörterbuch unter ساز.

680. فاطمى ما غزلت يوم القيامه شرنصت Fāṭime wird am Tage der Auferstehung noch keinen Spinnrocken abgesponnen haben.

681. ما يعرف قوعه من بوعه* mā jaʿrif ḳōʿu min bōʿu. Er kann sein Fussgelenk nicht von seinem Handgelenk unterscheiden. كعب الزند = بوع ; كعب الرجل = قوع Orig. Erkl.

682. مثل حمار مربوط بالشمس* mitl iḥemār marbūṭ-ubššams. Er ist wie ein an einem von der Sonne beschienenen

Platze angebundener Esel. Dam. — Prov. Bd. 3, p. 115 No. 689, vgl. Bd. 2, p. 863 Cap. 27, 63.

683. يخبط مثل سمكة مداواة* jiḫbuṭ miṯel sämäkät ᵊmdäwājo. Er zappelt wie ein vergifteter Fisch.

684. صابنا فيهُ كما قاع نوح Es gieng uns mit ihm, wie Noah mit dem Raben. Aehnlich Bocthor unter corbeau.

685. طفى الشمع مع الحس ṭaff-äššämᵊa maʿ-alḥôs. Er hat die Kerze durch den blossen Ton seiner Stimme ausgeblasen. Er ist besonders geschickt (?).

686. ضارب في الاسيّجى مين تحت الى فوق Beulen im Darm von oben bis unten. Ganz faul.

687. لَقلق وطاير بالهواء* legleg uṭājir bilhawa. Er ist wie ein Storch und fliegt durch die Luft. Von Einem, der beim Gehen die Arme heftig bewegt.

688. تقشع القمر مثل رغيف خبز* tikšaʿ elkamar miṯᵊl raġîf ḫubᵊz. Du meinst wohl, der Mond sei eine Brotfladen?

689. ما ذاقت الا وفرحت Kaum hatte sie es gekostet, so wurde sie heiter.

690. خرئت نازه واستراحت ḫiri'et nāze wisteraḥet. Nāze postquam cacavit requievit.

691. الذى ياكل خراءه يفتل معلقته بجيبه* ëlladi jakul ḫarānu jᵊfettil maʿlakᵊtu bǵêbu. Wer seinen eigenen Koth frisst, mag seinen Löffel in seiner Tasche drehen (aber ihn nicht in unsre Suppe stecken, d. h. uns mit seiner Gesellschaft verschonen).

692. كان يجيب المعاليق بالجواليق ورص الافادات بجيوب الصدر (sic) kān jeǵîb elmaʿālîk figǵawālîk urṣṣ elfu'ādāt bᵊǵûb oṣṣadᵊr. Er pflegte die Kutteln in den Reisetaschen und die Eingeweide in den Busentaschen zu holen. Von einem schmutzigen Kerl.

693. قولو ويولو واحد Vile loquitur et mingit. — Prov. Bd. 1, p. 649 Cap. 12, 157; Bd. 3, p. 428 No. 2570; p. 238 No. 1430; Mustaṭraf I, p. ٣٦ Z. 6.

694. انتِ اصفَر بلا وجع Du bist gelb ohne krank zu sein, d. h. gallig ohne Ursache.

695. مثل خبز وخبيز* miṯᵉl ḫubᵉz uḫubeiz. Es ist wie Brot und Brötchen, einerlei.

696. طويل كنّه سلم ومسكين وما يتكلم* ṭawîl kännu sillâm umäskîn umä jitᵉkällâm. Lang wie eine Leiter, aber bescheiden und schweigsam. Vgl. Spr. 378.

697. مفجوع ملدوغ* mäfgûʿ mäldûġ. In's Unglück gerathen und gebissen.

698. جوع وجربوع وسنه واسبوع* gôʿ ugerbôʿ usene wusbôʿ. Hunger und Springmäuse und ein Jahr und eine Woche! So sagt man zu einem Hungrigen, um ihn zu vertrösten. Sinnlos.

699. لا ارى الشيطان ولا اقسم بالرحمان Ich will nichts vom Teufel wissen und will nicht bei Gott schwören. Ich will nichts von der Sache wissen. Aehnlich Kall No. 403.

700. نعرفك من شبك لِلبك Auch bloss: min šibbak lilibbak. Wir kennen dich aussen und innen. Orig. Erkl.: syn. min aṣlak ufaṣlak.

Von 701—735 folgen Marktrufe aus Môṣul. (Der arabische Text in Schrift ist überall von mir beigefügt).

701. زوزاني لحم zôzâni laḥᵉm. Fleisch von den kurdischen Alpwirthschaften.

702. تعالوا على بيض الوز taʿâlu ʿala beẓ elwâz(z). „Kommt kauft Eier so gross als Gänseier!“ ruft der Eierverkäufer.

703. تعالوا على حليب القيمق taʿâlu ʿala ḥalîb elgêmag. Kommt kauft Milch mit Rahm! — خوش قيمق عندى اليوم ḫoš gêmag ʿandi eljôm. Heute habe ich guten Rahm!

704. تعالوا على لبن البقر taʿâlu ʿala lâben elbugar. Kommt kauft Dickmilch von Kuhmilch! — منصل لبن munaṣṣal lâben Dickmilch, aus welcher man die wässrigen Theile hat ablaufen lassen. Der Ḥauranier nennt dieses beliebte Gericht leben kîs, weil die Dickmilch in einem dünnen Beutel aufgehängt wird.

705. شنت الشنينة šännät äššᵉnîne. Die Schenîne ist durch Wasserzuguss richtig gemischt. Zu šenîne, vgl. Dozy: Berggren u. lait de beurre; Seetzen's Reisen I, p. 67; IV, p. 43.

Die šenīne, welche ich in Kurdistan getrunken habe, bestand aus Sauermilch mit Wasser.

706. زرارى جبن zerāri ǵiben. Käse von den Zerar-Kurden. Etwa Zerwāri?

707. عقراوى رز ʿagrāwi ruz(z). Reis von ʿaḳer (Auf der Karte Akereh NO. von Mosul).

708. صائر كباب وما دريغا ṣāʾir kebāb uma derina. Sie werden zu Braten, ohne dass wir darum wussten! ruft der Verkäufer von Trauben. — طلع شاش الكردى بالسلة ṭallaʿ šāš elkurdi bisselli. „Sieh die Kopfbinde eines Kurden liegt im Korbe!" ruft der Verkäufer von schönen dunkeln Trauben. — زبّب العنب zäbbab elʿinab. Die Trauben sind wie Rosinen geworden. — زرّق العنب زرق zerrig elʿinab zerrig. Die Trauben sind dunkel geworden! So wird eine Art Traube mit runden weissen Beeren feilgeboten.

709. بيجارة زبيب begāra zebīb. Rosinen von Bēgāra (?). — صلوبى زبيب ṣlūpi zebīb. Art länglicher rother Rosinen.

710. حجّ احمدية ارموت ḥaǵ aḥmedije armūt. Birnen von Ḥaǵ Aḥmed, drei Tagereisen nördlich von Mosul (Orig. Erkl.). — Wohl Amedija.

711. خستاوى تمر ḫastāwi tāmer. Eine besondere Art Datteln.

712. الطوشى جوز alṭōši ǵōz. Nüsse von Alṭoš (im Gebirge?)

713. عبّى بجيبك يابس ʿabbi beǵēbak jābis. Fülle deine Tasche mit etwas Trockenem! ruft der Verkäufer von Zuckerrohr. Verschiedene Arten ruft er aus mit dem Rufe: šêrāni kaṣab! bādrāje kaṣab!

714. بيبانى البطّيخ bēbāni elbaṭṭīḫ. Wassermelonen von Bēbāni. Dieses soll ein Jezidendorf nördlich von Mosul sein. — كل قنع وطاب اكله kil ḳanāʿ uṭāb aklu. „Sie haben nachgegeben und sind gut zum Essen geworden!" ruft der Verkäufer der rothen Wassermelone (zebeš).

715. لو صوف الخوخ طابت ريحته واكله lau ṣauwef elḫôḫ ṭâbet riḥetu wa'aklu. Wenn der Pfirsich wollig wird, so riecht und schmeckt er vortrefflich. — عجمي والهواء رماك لولا الهواء ما شفناك ʿağemi wulhawa armâk laula-lhawa mâ šufnâk. Ein persicus, den der Wind heruntergeworfen; wäre nicht der Wind, so hätten wir dich nicht gefunden! So ruft, wer Pfirsiche feil hat.

716. حب رمان ملا سنجار ḥab(b) rummân mâs-sinğâr. Granatkerne vom Singar! ruft der Verkäufer von Granaten. Ebenso šahrebani jâ rummân. Granaten aus Šahrabân (der Stadt bei Eski Bagdad?). Granaten mit ausserordentlich dünner Schale werden ausgerufen: elmellêsi bâla ḳišer, vgl. Wetzstein in ZDMG. 11, 524.

717. تعالوا على عنبر البقج taʿâlu ʿala ʿambar elbuḳâč. Kommt und kauft Ambra für die Schachteln!“ ruft der Verkäufer von Quitten, weil Quitten oft in Schachteln gelegt werden, damit sie denselben einen angenehmen Geruch mittheilen.

718. عزازي يا تين ʿôzâzi jâ tîn. Feigen von ʿÔzâz, einem Dorfe(?) — تعالوا على تين سنجار taʿâlu ʿala tîn sinğâr. Kommt! kauft Feigen vom Singargebirge! — تين مطبق tîn meṭabbak. Gepresste Feigen, Feigenkäse.

719. حماوي يا خس ḥamâwi jâ ḫâs(s). Lattich von Ḥama.

720. شامية الخضرة šâmije elḫaẓra. Damascenisches Grünzeug.

721. كماء الباقلا čima âlbâgillâ. Schweinebohnen (so zart) wie Trüffeln.

722. شامي الخيار šâmi-leḫijâr. Damascenische Gurken. — قلم الملا يا خيار ḳalâm âlmulla ja ḫijâr. Gurken (so gerade) wie die Schreibrohre des Molla. — بعده بالورده baʿdu bilwârde jâ ḫijâr. Noch mit der Blüthe (so frisch), vgl. ZDMG. 11, 522. — ريانة الحلوة rajjânâ-lḥilwa. Gewässert und süss! ruft der Verkäufer von tarʿûs der langen Gurke, welche in Syrien ḳiṯṯâ heisst.

723. تعالوا على بصل بعشيقة taʿālu ʿala baṣal baḥšīḳa. Kommt kauft Zwiebeln von Baḥšīḳa (Bāʿašīqā: Hoffmann Syrische Akten persischer Märtyrer 184, 6).

724. ما ذاقه الا الذى كبسه mā ḏāḳu illa ālkābāsu. „Niemand hat es gekostet, ausser wer es eingemacht hat!“ ruft der Verkäufer von Essigfrüchten (turš). Derselbe bietet seine Waare auch feil mit dem Rufe ماء النوم يا حامض mai ennūm jā ḥāmuẓ. Saures wie Limonenwasser!

725. يقتل الدود يحمر الخدود اصلك مُنافع يا كبر jiḳtil eddūd jeḥammir elḫudūd aṣlak menāfōʿ jā-kebér. Sie tödten die Würmer und machen rothe Wangen: durch und durch nützlich! o Cappern!

726. دود السماق كل حصرم dauwad essummāḳ kul ḥuṣrum. Der Summak hat Würmer bekommen; nun iss unreife Trauben! So ruft der Verkäufer der letzteren. Mit den Summakbeeren werden saure Speisen bereitet, wie auch mit unreifen Trauben.

727. محللة حمراء بيضاء طيبة meḫallalá ḥamrá beẓa ṭaijibe. Gute rothe und weisse Essigrüben!

728. حلاتك اقطع من الدبس ḥalātek aḳṭaʿ min eddibis. Du bist süsser als Traubenhonig! ruft der Verkäufer von sālǵam (Rüben) oder auch من حلاتك زكزك العصفور وطار min ḥalātek zegzeg elʿaṣfūr waṭār. Du bist so süss, dass davon (?) die Spatzen zwitschern und davonfliegen. — احمى صدرك واحمى يدك aḥmi ṣadrak waḥmi ʿdak. Ich wärme (oder Imperativ?) deine Brust und deine Hände! ruft der Verkäufer von warmen sālǵam, welche unter dem Namen mustawa im Winter feilgeboten werden.

729. عينك بلّيطة يا بلوط ʿēnak ballīṭa ja ballōṭ. Dein Körper (?) ist dick (?), o Eichel! ruft der Verkäufer von Eicheln, die man geröstet isst.

730. تعالوا على مال القاضى taʿālu ʿala māl elḳāẓi ruft in Diarbekr der Verkäufer einer Art Backwerk, welches aus Honig und Mandeln bereitet ist.

731. بالحديد وبالرصاص يا جلد الفرس bilḥadīd ubirreṣāṣ jā ǵild elfaras. Um Eisen und Blei, o Rosshaut! ruft

der Verkäufer einer Art Zuckerwerk, weil die Kinder ihm mit Stückchen Essen, die sie auflesen, bezahlen.

732. الولد يبكي عليك والدبة تضحك عليك يا زعير يا زعرور elwäläd jibki ʿalēk waddibbe jiżḥak ʿalēk jä zeʿajjir jä zaʿrūr. Das Kind weint über dich (weil es gerne davon kaufen möchte) und der Bär lacht über dich! ruft der Verkäufer von Mehlbeeren. (Zu den zaʿrūr, vgl. Teslije p. ١٠ تمثل التّقل الزعرور).

733. تتن بيت ريشا ما يخلي بالدقن ريشة tūtūn bariša mä jeḫalli biddaḳen riša. Der Tabak von Bariša macht alle Barthaare ausfallen. Redensart. Bariša soll zwei Tagereisen von Mosul entfernt im Gebirge liegen. Der Tabak wird meist nach Namen von Dörfern feilgeboten: ǵuzi tūtūn, hänafi tūtūn, bänḳe tūtūn, bälluṭi tūtūn u. s. w.

734. دنبكنا دنبك عقيل حسوا علينا بالليل* dumbugna dumbuk ʿagēl ḥasso ʿalēna billēl. Unser Tamburin ist wie das der ʿAgel-Beduinen, hört uns doch zu Nachts. Kinderreim.

735. قوموا على السحور يا مكشفين الجحور* ḳūmu ʿassaḥūr jä mkaššefīn eǵǵeḥūr. Macht euch früh an's Frühstück, ihr Leute mit nackten Hintern! So höhnen die Christen die Muslimen während des Ramadan. (Vgl. Jesaia XX, 4).

736. كل شيء يوجعنا من عدا مبلعنا* kūl(l) šī jūǵaʿna min ʿadā mablaʿna. Ueberall thut's uns weh, ausser im Schlunde. Essen können wir immer!

737. نومات اهل الكهف الذين ناموا بلا انصاف nōmät ahel elkahf elnāmu bälänṣäf. Ein Schlaf wie der der Siebenschläfer, die über's Mass hinaus schliefen.

738. ما راح من كيسنا الا خرانا من طيزنا mä rāḥ min kīsna illa ḫarāna min ṭīzna. Nullius rei jacturam fecimus, sed stercus amisimus.

739. خمس مية قرش تحت الفص عميت عين اللص* ḫamsemīt ḳirš taḥt elfaṣ(s) ʿāmjet ʿēn elloṣ(s). Unter dem Felsen lagen fünfhundert Piaster, aber der Dieb war blind.

740. صاح الديك بالبستان الله ينصر السلطان* ṣāḥ eddīk bilbistān allah jinṣir essulṭān. Der Hahn ruft im

Garten: Gott verleihe dem Sultan Sieg! So singen die Christen, um die Soldaten zu verhöhnen.

741. كل اجا واحد من پالو كُلمَن يدبِّر حالو So oft Jemand von Palu kommt, so möge sich ein jeder vorsehen. Von dem schlechten Ruf der Einwohner von Palu weiss ich sonst nichts.

742. لما رأيتها من بعيد قلبي لها يريد* lâmma ra'eitú'a min baʿîd ḳalbi laha jerîd. Als ich sie von Weitem erblickte, begehrte mein Herz nach ihr. Vgl. Berggren unter loin. Man hört auch: لما رايت وراءها قلبي اشتهاها* lâmma ra'eitu warâha ḳalbi ištahâha.

743. لو لا عيسى ما يلحقنا محمد كان خوزقنا* lôla ʿîsâ mâ jilḥaḳnâ muḥammad kân ḫôzaḳna. Wäre Jesus nicht gekommen, so hätte uns Muḥammed aufgespiesst. So die Christen.

744. تزوجوا يا فقراء يهنئكم الله* tezauwaǵu jâ fuḳarâ jehannîkum allâh. Heiratet doch nur ihr Armen, Gott möge es euch wohl bekommen lassen! Wohl ironisch.

745. من العنب دوشابة ومن الخشب دولابة* min elʿönab dûšâba umin elḫašab dûlâba. Aus den Trauben Syrup und aus dem Holz (der Reben?) ein Weberrad.

746. كانوا خرايين خرّا وجاهم واحد من برّا Zweie verunreinigten einen Platz, da gesellte sich noch ein dritter zu ihnen. — Die erweiterten Formen ḫarrara und barrara sind sinnlos.

747. خذي كيسك وروحي وانا مشغول بروحي* ḫudi kiski urûḥi wana mâšġûl berôḥî. Nimm (fem.) deinen Sack und geh; ich habe für mich zu thun.

748. جوعان وشبع نظر في الكيس زُبع Er war hungrig und ass sich satt; da merkte er, dass er (bloss) noch zehn Para im Beutel hatte.

749. ربان خلي ديره جاء اشتغل بأيره* rabbân ḫalla dêrô ǵâ ištaġal beʾêrô. Monachus postquam monasterio excessit, mentulam colere coepit.

750. علي دعبل طبخ برغل جاء يصبه احترق زبه* ʿali dôʿbil ṭabaḫ burġul ǵâ jeṣubbu iḥtaraḳ zibbu. ʿAli der Runde hat Burġul gekocht; als er aber denselben anrichten wollte, verbrannte er sich sein Glied.

751. دخو اشتغل بكارخان طلع من جحره دخان* duḫḫo ištaġal bikārḫān ṭala‘ min ǵōḥru duḫān. Duḫḫo arbeitete in einer Fabrik, da kam Rauch aus seinem Hinteren heraus. Ebenso sinnlos ist دخو طلع بالجبل طلع من جحره تبل* d. ṭala‘ biǵǵebel ṭala‘ min ǵōḥru tebel. D. stieg auf das Gebirge; da sprang ein Märbel ihm aus dem Hintern. Er muss sich sehr anstrengen.

752. عقلك طبقات طبقات مثل خراء البقر* ‘aḳlak ṭabaḳāt ṭabaḳāt mitᵉl ḫara elbaḳar. Dein Verstand besteht aus Schichte um Schichte wie Kuhdreck.

753. اسمه على است حماري لا يروح من بالي* ismu ‘ala ist ᵉḥmāri lā jᵉrūḥ min bāli. Sein Name steht auf dem Hintern meines Esels, damit er mir nicht aus dem Gedächtniss entfällt. Scherzhaft, wenn man den Namen einer Person vergessen hat.

754. اعقل وحط بجحرك خل ‘öḳal wuḥuṭ bᵉǵōḥrak ḫal(l). Komm zur Vernunft und lege deinem Hintern Essig auf (damit du ruhig wirst).

755. اخرا خراك ما انت من رجال الليل Tranquillo animo alvum exonera, nam nil furatus es(?).

756. من الهم كل انتم من الفرح كل انشرح من البلاء كل انتلى min elhām(m) kil intām(m) min elfaraḥ kil inšaraḥ min elbāla kil intāla. Von der Sorge wurde er überwältigt, vor Freude wurde er ausgelassen, vom Leiden ganz erfüllt.

757. هواءنا على هواكم خراءنا على لحاكم* hawāna ‘ala hawākum ḫarāna ‘ala leḥākum. Der Wind streicht von uns zu euch; unser Koth komme in eure Bärte.

758. لكلكنا على قبتكم وماءنا في بطنكم ومرزيبنا بسطوحكم* lelégna ‘ala ḳubbetkum umoīnā fī baṭᵉnkum umārzībnā bisṭūḥᵉkum. Unsere Störche sitzen auf euren Kuppeldächern, unser Wasser kommt in euren Bauch und unsre Abzugsröhren gehen auf eure Dächer. So sprechen die Mosulaner zu den Bagdadern.

759. نعلة لاي ما ليفوت ببلدنا وما ينيك ولدنا* na‘let lāmma aljᵉfūt bebālādnā umā jᵉnīk wālādna. Dieser Spruch wird den Einwohnern von Mārdīn in den Mund gelegt, um sie zu verhöhnen.

760. الخط في حلب والعلم في الموصل والالحان في ديار بكر وعمى القلب في ماردين* elḫaṭ(ṭ) fi ḥalāb wulʿilm fil-mōṣel wulalḥān fi dijārbek°r uʿama-lḳalb fī mārdīn. Die schöne Schrift ist in Aleppo, die Gelehrsamkeit in Mosul, der Gesang in Dijarbekr und die Dummheit in Mārdīn zu Hause.

761. واحد عربي شاف المنارة قال هذا قالب البيار هذا زب القاع هذا دوك الله يغزل به من فوق* wāḥid ʿarabi šāf el-menāra ḳāl hāda ḳāleb elbijār, hāda zibb elgāʿ, hāda dūk allah jiġzil bi min fōḳ. Ein Beduine erblickte ein Minaret; da sagte er: 1) das ist eine Form, die man in den Boden schlägt, um eine Cisterne zu graben, 2) is est penis terrae, 3) es ist die Spindel, womit Gott von oben herunter spinnt. — In Mārdīn erzählt man übrigens von einem Kurden, er habe eine Säulentrommel gekauft, und dieselbe in den Boden gesteckt in der Erwartung, es werde nun ein Minaret daraus emporwachsen.

762. عروستي وراء الباب اي من فات يبوسها ʿarūsti warā-lbāb ējmin fāt j°būsha. Meine Braut ist hinter der Thüre; wer zur Thüre hineinkommt, küsst sie. Auflösung des Räthsels: der Wasserkrug.

763. شيخ ينحت شيخ من نحته خرى تحته šēḫ jinḥat šēḫ min naḥtō ḫiri taḥtō. Dam. Senex senem fricante stercus dejicitur. Auflösung: die Handmühle.

764. ابيض جسمه خيار اسمه اعمى قلبك ايش اسمه* abjaḍ ǵismu, ḫijār ismu aʿmat ḳalbek ēš ismu. Weiss ist sein Körper, Gurke sein Name; du Dummer, wie heisst es? Räthsel für einen Dummen: Natürlich Gurke.

765. النيكة ما تزعل البعبوصة تزعل* ennēke mā tizʿil elbaʿbōṣa tizʿil. tizʿil ist vierte Form. بعبص bedeutet digito anum perforavit, vgl. Burckhardt No. 479.

766. اولا يحط راسه ثانيا يكفته كله* auwel j°ḥuṭ(ṭ) rāsu tāni jikf°du küllu. Primum caput admovet, deinde totum inserit.

767. اضرطي وتمضرطي يجي زوجك تخيطي* ḍruṭi wut-maḍraṭi jiǵi zōǵki t°ḫaijaṭi. Pede foetoremque fac, sed marito appropinquante speciem acu tenentis praebeas.

768. ان خريت اقتلك وان ما خريت لاقتلك (Brouillon) elḫrīt aḳtilek wulmā ḫrīt aḳtilek. Sive cacas sive non cacas, verberibus afficeris.

769. كل خرئت بالشمس * kil ḫrit biššems. Du hast ja wahrhaftig die Sonne verunreinigt, ein Capitalverbrechen begangen. Aehnlich

770. خوشما بال في الشمس Er hat doch nicht etwa die Sonne verunreinigt! — خوشما شبط حصير الجيمع Er hat doch nicht etwa die Strohmatte der Moschee eingesteckt!

771. واحد يرد له كف وواحد شق عباه. Lies يريد st. يرد.

Einem muss eine Ohrfeige gegeben, dem andern der Mantel zerrissen werden. Ein Barbier liess dem Sultan zu Ader; da zerbrach die Lancette und blieb im Körper stecken. Da gab der Barbier dem Sultan eine Ohrfeige; in Folge des Zorns schwoll das Blut des Sultans so an, dass die Lancette herausgetrieben wurde. Als dem Barbier später dasselbe Missgeschick bei der Behandlung eines Kurden begegnete, wollte er auch dasselbe Mittel in Anwendung bringen; dasselbe nützte jedoch nichts, da der Kurde an Schläge gewöhnt war. Da langte der Barbier nach dem Mantel des Kurden und zerriss ihn: dies brachte die gewünschte Wirkung hervor.

772. المظنون في قلب الشاعر * elmaẓnūn fi ḳalb eššāʿir oder elmaʿna fi u. s. w. Der Dichter weiss was es bedeutet. Wenn man den Sinn eines Verses oder Satzes nicht versteht.

773. كانوا ماشيين على الجسر والتقوا جحر بجحر * kānu māšin ʿaǵǵisᵉr wendaḳḳu ǵōḥᵉr bᵉǵōḥᵉr. (Jemandem, der stets fragt, ob man nicht seine vielen Angehörigen getroffen habe, antwortet man:) Sie gingen über die Brücke und stiessen mit den Hintern aneinander.

774. كذبت النجمين وصدق رب العلمين kiḏbet el-neǵmin uṣaddaḳ rabb el-ʿālᵉmīn. Die Sterndeuter lügen, aber Gott spricht die Wahrheit. Berggren unter astrologie. Im Man. steht neben elneǵmīn (sic): mᵉneǵǵᵉmīn.

775. اليهودى عطى مايه غرش وما خلا ابنه ينام ليله برا

Ein Jude bezahlt lieber hundert Piaster, als dass er seinen Sohn eine Nacht ausserhalb seines Hauses übernachten lässt.

776. سمعت ان قاضى المسلمين اسلم * samiʿt anna ḳāḍi-lmuslimīn aslam. Ich habe gehört, der Richter der Muslimen habe den Islam angenommen. So sagen Christen, wenn sie keine Neuigkeiten wissen. Cairo.

777. كل الحمير تكبر وتزغر وانت على ما انت kull el-ḥamīr tigbar utiṣġar wänte ʿala mā änte. Alle Esel werden grösser oder kleiner: nur du bleibst immer auf dem gleichen Flecke.

778. اذا انغبّن خلّى يصطر راسه في الحايط Wenn er mürrisch ist, so mag er sich selbst an der Wand eine Ohrfeige geben.

779. *سكتّ مثل بلاع الموسى *skuttu mitel bällaʿ elmūs. Ich habe geschwiegen, als ob ich ein Rasirmesser verschluckt hätte.

780. *دهنك بفلوسك ولحمك بلاش dihnek biflūsek ulaḥmek bälāš. Das Fett um's Geld, das Fleisch umsonst. So spricht der Fleischer, wenn er gutes, fettes Fleisch zu verkaufen hat.

781. *الترس ياكل حلاوى ما يقول من اين teres jākul ḥaläwa mā jeḳūl menēn. Der Schuft (Kuppler) isst Bonbon's ohne zu sagen, woher er sie hat.

782. نجمك قير وطالعك علكي Dein Stern ist (sei?) Pech und dein Glücksstern Harz. Mir nicht recht verständlich.

783. عُمرك صار عمر ام الحنّى Mögest du so alt werden als die Trappe. umm elḥinne syn. ḥebāra, türk. kecel kürkes. Orig. Gl.

784. *لا يملّكك على ضيعة خراب lā jimällikak ʿala ẓēʿa ḫarāb. Gott möge dich davor bewahren, dass dir ein verwahrlostes Gut als Eigenthum zufalle.

785. لا بارك الله في قومًا لا سفيه له Gott hat's schlimm gemeint mit Leuten, unter welchen sich kein frecher Mensch (der ihre Händel ausficht) befindet. Prov. Bd. 1 p. 517 Cap. 9, 74 ebenso Mustaṭraf I p. ٣٩ Z. 3; Burckhardt No. 289.

786. *فشّح حية ولا فشاحت بنيّة fäššiḥ ḥaije ulā fäšḥit bnäije. Schreite über eine Schlange hinweg, jedoch nicht über ein kleines Mädchen. Dan. Man glaubt, dass ein kleines Kind, über welches Jemand hinwegschreitet, ohne wieder zurückzuschreiten, nicht mehr wächst. (Andree, Ethn. Parallelen, p. 34).

787. *اخرا واشقله وطلّع في متقله ḫrā wašḳālu uṭallaʿ fi metḳēlu. Onere ventrem leva et pondere sublati examina quantum cacaveris. Zu einem Geizhals.

788. رح نك الناقة* rūḥ nīk ennāge Alī et camelum stupra. Zu einem Ueberlästigen.

789. لحيتك لحية السكسك leḥītak leḥīt essiksik. Barba tua membrum genitale redolet.

790. انت كما قملة بوجهين Du hast zwei Gesichter wie eine Laus. Der Schwerpunkt liegt darauf, dass ein Mensch nicht zwei Gesichter haben soll, vgl. Kall No. 405: لا عاش ذو وَجْهَين ولِسانَين.

791. وجه كمثل وجه الدجاج (lies zuerst وجهه sprich wuǵǵu) Er hat ein Gesicht wie ein Huhn, so hässlich. Vgl. Spitta No. 228.

792. سيد بلا ناك البزونة وحبّلها* seijid bālā nāk elbazūne uḥabbāla. Unus ex optimatum numero nebulo felem gravidam fecit. Um die Seijids zu verhöhnen.

793. صار الطق ببيت البك ṣār eṭṭaḳ(ḳ) bᵉbēt elbek. Die Explosion ist im Hause des Bek erfolgt.

794. مرت الحايك مظلومة ودولابها خلف الجومة (Brouillon). mart elḥājik maẓlūmᵉ udūlāba ḫalf eǵǵumᵉ. Die Frau des Webers hat ein böses Leben; ihr Spinnrad befindet sich hinter dem Webstuhl.

795. التي بست ابني على قبالة الحمّام ما انساها طول الزمان. Das Mädchen, welches meinen Sohn dem Bade gegenüber geküsst hat, werde ich nie vergessen.

796. شماس جردقة اكل الكبّة وخلى المرقة* šämmas čärdaḳa akal elkubbe uḫalla elmaraḳa. Diakon Butterweck hat die Fleischklösse gegessen, aber die Suppe stehen lassen.

797. اصبح القس حزين على البيض المدحدح على اللحم السمين ṣabbaḥ elḳas(s) ḥazīn ʿala bēḍ elmᵉdaḥdaḥ ʿala laḥm-issᵉmīn. Nun ist der Pfaffe betrübt, wegen (des Verlustes) der länglichen Eier und des fetten Fleisches. So sagen die Muslimen, wenn die Fastenzeit der Christen beginnt. Ebenso die Christen am Anfang des Ramaḍān; nur setzen sie statt elḳas(s): elmulla.

798. الكشك الدهين على الباذنجان واللحم السمين للقسان والمرقة للرهبان والكبيبة للمطران* kišk eddahīn ʿalba-

dingān wullaḥᵉm essᵉmin lilkussān wulmaraka lirruhbān wulkubēba lālmuṭrān. Fette Weizengraupen zu Eierpflanzen und fettem Fleische sind für die Pfaffen, die Suppe für die Mönche und die Fleischklösschen für den Bischof.

799. شالخ مالخ بيت القس يزرع بصل يطلع خس شالخ مالخ بيت الملا يزرع بصل يطلع جلة* šāleḫ māleḫ bēt elkas(s) jizraʿ baṣal jiṭlaʿ ḫas(s) šāleḫ māleḫ bēt elmālla jizraʿ baṣal jiṭlaʿ ǵelle. Die beiden ersten Worte sollen aus der „Fellīḥi“-sprache sein; ich kann sie jedoch nicht erklären. Die Leute des Pfarrers säen Zwiebeln, und es wächst Lattich; die Leute des Molla säen Zwiebeln und es wächst Mist.

800. Es war einmal ein Pfaffe, der stahl einer Frau ein Kalb; da er jedoch fürchtete, die Frau möchte das Kalb suchen und in seinem Hause finden, versteckte er es hinter den Messaltar. Der Diakon wusste nichts von der Sache; während er jedoch mit dem Pfaffen die Messe (in syrischer Sprache!) sang, erblickte er das Kalb und sang nun folgendermassen ܩܫܝܫܐ ܩܫܝܫܐ ايش هو خلف المذبح عينته ܒܫܝܫܐ* kašišo kašišo eišhu ḫalf elmadbaḥ ʿainātu bašišo; „Pfarrer, o Pfarrer! was ist das hinter dem Altar mit den glänzenden Augen?“ Hierauf antwortete der Pfaffe: ܫܡܫܐ ܫܡܫܐ لا تهتكنا بين الناسا ܦܠܓܗ لى ܘܦܠܓܗ لك ܘܩܘܪܩܘܛܐ الى البقتا ܩܝܡܐ šammāšo šammāšo lā tehtikna bēn ennāšo pilgē li upilgē lik ukāršūṭa illālbuktijāmo: „Diakon, o Diakon! stelle uns nicht blos vor den Leuten. Eine Hälfte für mich, die andere für dich und der Fettschwanz für die Pfarrfrau.“ (buktijāmo gleich bart (sic) oder beit (sic) kijāmo gleich bint elʿahd gleich marat elkas(s) erklärt). — Einer andern Redaction dieser Verse fehlen die syrischen Worte und Endungen. Sie lautet يا قس ويا قسقوسة اى شى هاى خلف الترونس مترسة وعيونها بصبوصة* jā kass ujā kaskūsa ʾašni hāi ḫalf ettrōnus matrūsa wᵉʿujūnaha baṣbūṣa: „O Pfaffe, o Pfäffchen, was ist das, was dort hinter dem Altar versteckt ist und so glänzende Augen hat?“ Antwort يا شماس ويا شماس لا تهتكنا بين الناس لك الكرشى ولى الراس jā šammās ujā šammās lā tehtikna bēn ennās illik elkurši uli errās: „O Diakon, o Diakon! stelle uns nicht blos vor den Leuten; dir soll der Magen gehören und mir der Kopf.“

Die Seelen des Mittelreichs im Parsismus.

Von

R. Roth.

Diese Seelen, die zwischen Himmel und Erde schweben müssen bis zu Wiederherstellung der Welt, sind hier Gegenstand einer Verhandlung gewesen, bei welcher ihr Schicksal ebenfalls unentschieden geblieben ist. Bartholomae wollte ihnen, oben Bd. 35, 157, eine Stelle im Avesta verschaffen, indem er sie in Yaçna 33, 1 erwähnt findet, während de Harlez, Bd. 36, 627, uns anders belehren und sie wieder hinauswerfen will.

Es dürfte sich der Mühe lohnen die angeregte Frage, ob und was das Avesta von einem Mittelzustand der Seelen wisse, zur Lösung zu bringen. Ich meine dieselbe lässt sich einfach geben und hoffe den Leser zu überzeugen, dass die Dasture, nach ihnen also auch Bartholomae, in der Hauptsache recht haben.

Um mit der Sicherheit, wie de Harlez thut, sagen zu können, dass im Avesta lediglich nichts stehe, was n ä h e r e n oder e n t f e r n t e r e n B e z u g auf „das“ Hamestakan habe, wäre es räthlich gewesen die Strophe Y. 33, 1, in welcher die Dasture eine Hindeutung auf jenes Dogma finden, gründlicher zu untersuchen und es zu einem wirklichen Verständniss derselben zu bringen.

Ich fasse die Strophe in folgender Weise:

Wie sichs gebührt, so handhabt (wendet an) die uralten Gesetze
Der Richter (Herr) im gerechtesten Verfahren gegen den Bösen
sowohl als den Guten,
Und auch gegen den, bei welchem er ausgleicht (oder: sich ausgleichen) die Missethaten und das Rechtthum [1].

Anders als bei den bisherigen Versuchen ist dieser Sinn in sich geschlossen und befriedigt uns, ohne dass ein Wort hinzugedacht wird, wie bei B. sowohl als bei H. geschieht, oder ein Buchstabe des Textes geändert wird. Im Gegentheil lasse ich den

1) *διεδικάσαντο οἵ τε καλῶς καὶ ὁσίως βιώσαντες καὶ οἱ μή. Καὶ οἳ μὲν ἂν δόξωσι μέσως βεβιωκέναι κτλ.* Plato Phaedon 62.

textus receptus der Handschriften: *ârezvâ* stehen, während Westergaard und nach ihm Spiegel, wie es scheint auf Grund einer oder zweier Handschriften, *â. erezvâ* trennen. Uebrigens würde eine Schreibung *âerezvâ* nichts andres sagen als *ârezvâ*, wie 31, 5 *mâereshis* soviel ist als *mâreshis*. Die übrigen bei den Herausgebern angeführten und andere mir bekannte MSS. trennen das â nicht ab, und zu sprechen ist dreisilbig *ârezava* oder *ârezuvâ*, wie zum Theil auch geschrieben wird. Das Wort ist eine Vriddhibildung aus *erezu* und solche Bildungen im Zend zu finden ist ja glücklicherweise nicht mehr verboten, während es ein *erezva* gar nicht gibt. Damit fällt das Wort *â* von selbst, welches wie uns H. sagt, „nothwendig die Rolle eines Zeitworts haben müsse, wie in einer Menge anderer Stellen der Gâthâ".

Hiezu so kurz als möglich die Erläuterungen:

1. *yathâ — âthâ,* und zwar *yathâ* verstärkt durch das bekräftigende Adverb *âis*, sagt nach meiner Ansicht genau dasselbe aus, was sk. yathâtatham: so wie es ist oder sein soll. Man könnte sogar, wie nach dem Metrum zu lesen ist, auch schreiben *yathâis*, wenn man den Schluss unseres Kapitels vergleicht, wo zahlreiche MSS. haben: *yathâisithâm hâitim*, und 13. 5. 39, 4, wo neben *thwâ âis* auch *thwâis* bezeugt ist, wie 31, 2 *yêzyâis* neben *yêzi âis*. — Mit Spiegel wird *ratus* zu lesen sein, vgl. 29, 6. Fassen wir jene Redensart in der vorgeschlagenen Weise, wozu ja auch die Phl. Uebersetzung anleitet, so bekommen wir ein Zeitwort für den ganzen Satz, das sonst fehlt; weshalb B. genöthigt war die Worte hinzuzudenken: das will ich jetzt verkünden. So hatte einst auch M. Haug gethan. Das wäre ein seltsamer Redner, der diesen Satz weglieese!

2. *dâtâ varesh* sehe ich als einen Ausdruck der Gerichtssprache an. Ich will aber nicht entscheiden, ob *dâtâ* instr. sg. oder acc. pl. ist. Im ersten Fall: lege agit in —, im anderen: leges exercet in —. Vergleicht man 46, 14. 51, 14. 19 auch 49, 7, so würde sich der Plural empfehlen, während der Singular dem später so häufigen *dâtem* Gesetzgebung entspräche. Aufzulösen wäre also in *tâ dâtâ* (acc.) *yâ* oder *tâ dâtâ* (instr.) *yat*. Der Dativ bezeichnet das commodum und incommodum und könnte ebensowohl zum benachbarten *razistâ* gezogen werden.

3. B.'s Aenderung von *mithahyâ* in *mithâcâ* ist nicht nöthig, aber auch nicht zulässig, denn es gibt kein *mitha*, sondern nur ein *mithô*. Es ist auch kein Genitiv, sondern der Plural ntr. eines aus *mithô* gebildeten Adjectivs, wie *vacahya* aus *vacô* und so viele andere. *Yêhyâcâ* oder richtig nach der Gewohnheit der Schreiber (Geldner Studien 1, 141) und nach fast allen mir bekannt gewordenen Handschriften *yeçyâcâ* ist natürlich in *ahmâi-câ yêhyâ* aufzulösen.

4. Für das vornämlich in Frage stehende Wort unserer Strophe *hêm-yâçaitê* geben die Herausgeber keine Varianten des Aktivs.

Drei VS. lesen aber °aiti, während ein vierter Ob 2 das Medium hat, wie denn beiläufig zu sagen ist, dass die VS. keineswegs immer so zusammenstimmen, wie man nach Westergaard und Spiegel zu glauben geneigt war, deshalb mehr kritische Bedeutung haben. An der Richtigkeit des Mediums ist also kein Grund zu zweifeln. Und zwar hätten wir auch in dem zweiten der oben angenommenen möglichen Fälle richtig einen Singular zu den Subjekten sächlichen Geschlechts im Plural. Zu erwähnen ist übrigens, dass ein bisher unbenütztes ganz beachtenswerthes Yaçna MS. von Emanuel College, Cambridge °*çaêtê* liest, also einen Dual an die Hand gibt, der hier wo von zwei gleichwerthigen die Rede ist, ansprechend wäre. Weitere Zeugnisse sind abzuwarten. Was die Bedeutung des Wortes anlangt, so halte ich B.'s Auffassung für richtig. Und die Phl. Uebers. sagt ja mit ihrem „zusammentreffen" im Grunde nichts anderes, wenn wir ergänzen: zu gleichen Theilen oder gleichwerthig. De Harlez kennt ein *yâç*, welches bedeuten soll aller vers und mit *hêm* etwa rencontrer, s'appliquer ou tout au plus se rencontrer. Ich versuche die Wurzel *yâç*, vereinzelt *yaç*, über welche bereits durch Geldner in Kuhns Ztschr. 24, 129 eine Aufklärung gegeben ist, so ins Reine zu bringen:

a. ein *yâç* kommen gibt es nicht. Die drei Citate bei Justi unter 1. *yaç* erledigen sich dahin, dass Y. 43, 16 statt des sinnlosen *yâçtê* mit MSS. zu lesen ist *yaç-tê*, 31, 7 *yâç-tâ* zu verstehen und 45, 11 *yaç-ni* zu lesen ist. Ueberall das Pronomen.

b. Das bekannte *yâç* mit einem und zwei Accusativen verbunden: verlangen, fordern, auffordern ist nur aktivisch gebraucht. Auch ist demselben eine Verbindung mit dem Dativ eigen, nach Art eines Infinitivs: *naêciçca yâçâiti zyânâi* — *apayatêê* niemand begehrt ihnen zu schaden — sie zu verdrängen y. 65, 11, auch in den Worten *apayatêê mâ yaçôis* jt. 1, 24. In dieser beschädigten Stelle könnte wohl auch *yâçôis* gestanden haben. Dazu würde die Sk.-Wurzel yâc passen, wenn eine Analogie für den Lautwechsel sich finden lässt. Auch die Verbindung mit dem Dativ hätte im Sk. ihre Analogie vgl. das WB.

c. Ein anderes *yâç*, das mit den Präpositionen *apa â ni* erscheint, kommt stets in medialen Formen vor. Y. 11, 5 haben also diejenigen MSS. recht, welche das Medium setzen, somit auch Spiegels Text; nur ist bei ihm fehlerhaft *yaçâitê* gedruckt. Mit kurzem Vokal erscheint es, ohne v. l., nur vd. 18, 63. 19, 8. Die Bedeutung entspricht ganz der des sk. yach (Geldner a. a. O.): *apa* abhalten, vertreiben, entreissen: *â* ansichziehen, sammeln, holen; *ni* niederhalten, festhalten.

Unserem *hêmyâçaitê* ist also schon durch seine mediale Form der Platz gewiesen. Und als Bedeutung ergäbe sich nach jenen verwandten: zusammenhalten oder sich zusammenhalten, hier im Sinne des Gleichstellens oder Gleichstehens, in eine Reihe

Setzens u. s. w., was mit einem anderen Bild etwa durch compensare ausgesagt würde.

Hiezu kommt, dass das Wort gleichbedeutend sich, wie ich glaube, auch im Pehlevi nachweisen lässt. Man liest in Dinkard II cap. 87 der Ausgabe: *hâm gêhânô mardûm mînishnik levatman ahvô hamyâsto*[1]), d. i. die gesammte Menschheit (sich) innerlich in Einklang gebracht (habend) mit dem (obersten) Herren. Im Glossar S. 25 wird ihm die Bedeutung to join, to agree, to be of the same opinion beigelegt.

Hat nun unsere Strophe irgend etwas zu schaffen mit den sog. Hamestakan oder nicht? Jedermann wird zugeben, dass die in unserer dritten Zeile bezeichneten, bei denen Verdienst und Schuld sich gegenseitig aufheben, nothwendig die Seelen sein müssten, welchen künftig das Mittelreich, wenn es ein solches gibt, zufällt, die Bewohner des Hamestakan der Parsenbücher.

Auffallenderweise sind Bartholomae und de Harlez nicht gewahr geworden, dass sie mit unserem *hémyâçaitê* das Etymon eben dieser Hamestakan — darnach gelesen Hamyastakan — selbst in der Hand hatten. Die Stelle im Pehl. Vendidad S. 95, 16 hätte darauf führen sollen. Wenn es dort heisst: falls Gutes und Böses sich ganz gleich sind, kommt er unter die Hamyastakan, und unmittelbar an dieses Wort die Glosse: *hâm yâçaiti* (nach Lesung der VS.) sich schliesst, so ist das deutlich ein Citat aus unserer Strophe, vielleicht geradezu eine etymologische Andeutung. Es versteht sich wie schon E. W. West im Glossar zu Arda Viraf gezeigt hat, dass das Wort ein Plural ist, dass es die betreffenden Seelen selbst, nicht ihren Ort bezeichnet.

Die verständliche Geschichte desselben ist, wie ich denke, diese. Zuerst gibt es *hamyastân*, einfacher Plural des Particips. So heissen sie in der wohl ältesten Erwähnung, an den vier Stellen des Pehlevi-Textes von Mainyo i Khard 7, 3. 7, 18. 12, 14, vgl. هميستكان Mohl Fragments S. 8, dann werden sie durch adjektivische Bildung *hamyastakân* oder *-gân* und endlich nennt man so kurzweg ihren Ort, wie in Persis sva. in Persien.

Die verschiedenen Schreibungen in den bis jetzt bekannten Texten, worüber ich Herrn E. W. West Nachweisungen verdanke, sind:

1) So nach den MSS., der Herausgeber ändert in *hamyâstanô*. — Ich will übrigens nicht unterlassen zu erwähnen, dass E. W. West, den ich um seine Ansicht gebeten habe, vorzieht zu lesen *hamî-hastô* oder *hamih-astô*, is united. Sollte diese Lesung des gründlichsten Kenners der Pehlevibücher sich bestätigen, so müsste ich auf die aus dem Dinkard geholte Stütze verzichten, denke aber, dass meine sonstige Beweisführung dadurch nicht beeinträchtigt wird. Zunächst glaubte ich mich an die Auffassung Peshotan's um so mehr halten zu dürfen, da für ihn ein Zusammenhang des Worts mit unserem *hém-yâçaitê* ganz ausser Frage liegt, seine Lesung also wohl als die herkömmliche Lesung der Parsen gelten kann.

hamyastân Mkh. 7, 3. 7. 18. 12, 14.
hamyastakân AVir. 6, 8. 11. Hn. 1, 35 a. Sk. 6, 2.
Pehl. Vend. 7, 136. Dink. V.
hamyastânikô Dd. 20, 3.
hamyastânogânô Dd. 24, 6.

Dagegen erscheinen Formen, in welche das für meine Erklärung entscheidende *y* fehlt, seltener und wohl auch später, nämlich:

hamhastakân Dd. 33, 2. Dink. V.
hamhastânik Phl. Yasna 33, 1.
hamastakân Dink. V (K. 36).

Diese letzteren könnten einer an *hast*, *ast* oder *astâdanô* anknüpfenden Etymologie ihre Einführung verdanken, welche sich am nächsten darbot, nachdem die Kenntniss des alten Etymons verschwunden war, aber einen ungenügenden Sinn liefert: die beieinander befindlichen oder zusammenstehenden oder überhaupt die stehenden. Eine solche Vermuthung ist um so wahrscheinlicher, als ja *astâdanô* Vertreter von *yekavîmûnâdanô* ist, das nicht blos in der Definition der Hamyastakan in AVir. 6, 6 vorkommt, sondern auch sonst für zd. çtâ üblich ist. Spiegel Gr. d. Huzv. Spr. S. 103.

Die dogmatische Seite der Frage löst sich also dahin, dass zwar von dem mythologischen Beiwerk, dem Mittelreich, im Avesta noch nichts zu lesen ist, dass aber die Vorstellung von Personen, bei welchen Verdienst und Schuld des Lebens bis auf Loth und Quent hin (AVir. 6, 9) gleich wiegen, die also mit abgekürztem Ausdruck Gleichgestellte, Ausgeglichene heissen — dass diese Vorstellung für den Parsen in unserer Stelle schriftmässig bezeugt ist.

Verfolgte die Kasuistik der Parsen den Gedanken von Y. 33, 1 weiter, so wurde sie darauf geführt für solche Seelen, die weder das Paradies verdient noch die Hölle verschuldet hatten, auch einen zwischen beiden liegenden Raum zu suchen. Wobei es uns freilich seltsam erscheint, dass der Fall so häufig war, um die Bevölkerung einer ganzen Weltregion zu liefern. Ueber die Ortsbeschreibung ihres Reiches scheint man aber nicht ganz sicher gewesen zu sein. Ardu Viraf kommt in's Mittelreich, sobald er die Brücke passirt hat cap. 6; jenes Gebiet schiene also gleichsam ein Küstenstrich, limbus, der jenseitigen Welt zu sein. Der Mainyo i Khard dagegen weiss 7, 18, dass es von der Erde bis zu den Sternen reicht, also nur bis an die Grenze des Jenseits. Dem entspricht ja auch, dass diese armen Seelen den Wechsel des Jahrs, Hitze und Kälte mitmachen — ihre einzige Unannehmlichkeit — also noch in der diesseitigen Welt stehen.

Diese Geographie dürfte auch der allgemeinen Vorstellung von der Brücke als dem Eingang in's Jenseits, namentlich dem im Vend. 19, 30 gesagten entsprechen:

Sie lässt die Seelen der Gerechten über den hohen Berg
Gelangen zur Cinvat Brücke; die trägt sie zum Gestade [1])
Der himmlischen Yazata.

Wo die Brücke landet, ist also kein Raum mehr für ein anderes nichthimmlisches Reich.

Die Vergleichung unseres Dogmas mit ähnlichen fällt nicht zu seinen Gunsten aus. West hat Mkh. S. 141 auf das Fegfeuer hingewiesen: The neutral state of the Hamestagan has some resemblance to the expectant state of those in the Romish purgatory, but it does not appear that their state can be changed by the prayers or efforts of others. Die Vorstellungen vom Fegfeuer, wie die von den verschiedenen limbi wollen eine Milderung des Entweder Oder von Himmel und Hölle sein und einen Weg zur Rettung noch offen lassen. Das Purgatorium setzt die Möglichkeit einer Verbesserung der sittlichen Persönlichkeit voraus. Hier aber ist von einer Läuterung überhaupt keine Rede, wenn sie nicht in dem Wartezustand selbst liegt, der bis zur letzten Katastrophe dauern soll und etwa die Geltung einer Prüfungszeit haben könnte [2]). Schliesslich sollen sie ja wohl Aufnahme in den Himmel finden.

Hinsichtlich ihrer Entstehung gehen aber beide Dogmen parallel. Sie sind in ihrer festen Form künstliche Erzeugnisse des Systems, angeknüpft an einzelne Worte der Grundschriften, aber in diesen nicht gelehrt.

Was der Koran in der siebenten Sûra seinen Gläubigen zu erzählen weiss von den Männern, die auf dem Kamm des Walles wohnen, der Paradies und Höllenfeuer scheidet, also das Glück der einen, die Qual der anderen vor Augen, Befriedigung und ungestillte Sehnsucht gleichzeitig empfinden, das ist wenigstens sinnreicher als die parsische Erfindung.

Gegen die scharfsinnigen Erfinder neuer Transscriptionen des Zend bin ich zu einem Wort der Entschuldigung verpflichtet dafür, dass ich von dem Ergebniss ihrer künstlichen Arbeit keinen Gebrauch mache. Nach meiner Ansicht hat die Umschreibung zuerst einen praktischen Zweck, sie soll verständlich und handlich, dem Leser einleuchtend und für jede Druckerei möglich sein.

Das leistet aber das neue oder die neuen Alphabete nicht mit ihren aus verschiedenen Schriften zusammengelesenen Buchstaben,

---

1) Das Metrum verlangt eine weitere Silbe, ich lese daher nach der Andeutung des Par. VS., der *aêtê* hat, *â haêtô*, Lokativ. Wie sk. setu kann *haêtu* ein Damm sein, hier der feste Rand des Jenseits gegen die Kluft, welche Diesseits und Jenseits scheidet.

2) Der Verf. von Dadistân 24, 6. 33, 2 weiss sogar von einer Theilung im Mittelreich zu reden, von einem Ort für bessere und einem andern für schlechtere. Das ist eine Spitzfindigkeit die gerade den Grundgedanken selbst, das Gleichgewicht von Verdienst und Schuld aufhebt.

mit den verwirrenden Zuthaten von Punkten, Winkeln, Hacken, Kreisen und Halbkreisen. Wenn der Linguist für seine Arbeiten das bedarf, so mag er sich eine besondere Schrift halten, er soll aber nicht jedem, der mit Zend zu thun hat, die Erlernung eines Surrogats zumuthen, das schwerer zu erlernen und zu verstehen ist als das originale Alphabet und von der wirklichen Schrift durch Erweiterungen und Verbesserungen abweicht.

Ueber die Richtigkeit der von den verschiedenen Erfindern vorgeschlagenen Umschreibungen im einzelnen halte ich mein Urtheil zurück. Es scheint mir, man weiss eher zu viel als zu wenig. Ich finde es bedenklich, dass immer neue Buchstaben und Laute auftauchen und wir am Ende zu einem wunderbar kompleten Schema gelangen. Vermuthlich ist die Quelle noch nicht ausgeschöpft. Ich wüsste z. B. auf ein Häckchen aufmerksam zu machen, dass zu den vielen Zischlanten noch einen weiteren liefern könnte.

Ein sehr erheblicher Grund gegen dieses System liegt aber auch darin, dass es niemals allgemein werden wird. In England und wohl auch in Frankreich lässt man sich auf diese Tüfteleien nicht ein. Ich habe die hergebrachte aber schwerlich anzufechtende Meinung, dass nur in ein Alphabet umgeschrieben werden soll, und halte es für durchaus kein Unglück, wenn für einen einfachen Laut mehr als ein Zeichen verwendet werden muss. Es ist erfreulich, dass auch Hübschmann das unter Umständen gestatten will. Umschreibung S. 2. Auf der alten Grundlage könnte also einzelnes reformiert, aber auf alle Subtilitäten müsste verzichtet werden. Ich denke darunter würde unsere Kenntniss der Sprache nicht leiden und wir entgingen der Gefahr schon durch das Alphabet von ihr abzuschrecken.

Gegen eine ganz überflüssige Belästigung erlaube ich mir aber Einsprache zu erheben. Das ist die neue alphabetische Ordnung, die Bartholomae in Glossare einführt. Er will dem Leser zumuthen nach jeweiligem Belieben des Autors eine neue Buchstabenordnung zu memorieren. Dabei ist doch kein Vortheil irgend einer Art abzusehen. Die Buchstabenfolge ist eine rein konventionelle Sache, an welcher zu rütteln niemandem erlaubt sein sollte. Für das Nachschlagen in deutschen Wörterbüchern hat sich noch niemand darüber beklagt, dass unser Abece höchst unwissenschaftlich aufgereiht ist, vielmehr findet jedermann es bequem, dass die allerersten Schulkenntnisse für dieses Geschäft ausreichen. Möge uns B. auch hier auf diesem niederen Standpunkt belassen!

Sa'adja 'Alfajjûmi's Einleitung zum كتاب الامانات والاعتقادات in Ibn Tibbon's Uebersetzung.

Von

David Kaufmann.

Die merkwürdigste Erscheinung, welche das mittelalterliche wissenschaftliche Schriftthum der Juden darbietet, ist seine Sprache. Wie aus dem Hebräisch der biblischen Geschichtsbücher und der Propheten eine Sprache geschaffen werden konnte, in der Metaphysik und Mathematik, Astronomie und Medicin behandelt wurden, das müsste ein Wunder genannt werden, wenn nicht die Geschichte ihrer allmählichen Entwickelung es uns begreiflich machte. Aber diese Geschichte soll erst noch geschrieben werden. Noch fehlt es an einem Wörterbuch, das all die künstlichen Bildungen verzeichnete, in denen ein Idiom, dem vom Hause aus alle Abstraktion fremd ist, die Bedürfnisse der feinsten logischen Distinktion befriedigt und Worte für Bedeutungen hergiebt, die den ursprünglichen Trägern dieser Sprache unbekannt waren. Die lebensfähigen Fortbildungen, die glücklichen Erfindungen sind noch ebensowenig zusammengestellt und gemustert worden wie die todtgeborenen Kunstwörter, die Vergewaltigungen und Sprachsünden, ohne die es selbstverständlich bei einem so kühnen Unternehmen nicht abgeht. Dass auf die versteckten Eigenthümlichkeiten, auf den neuen Satzbau, die veränderte Syntax noch wenig im Zusammenhang geachtet wurde, ist nicht weiter verwunderlich. Ein Nachtrieb, eine Spätgeburt der alten hebräischen Mutter, hat diese gleichsam vor Aller Augen entstandene Kunstsprache bisher nur kümmerliche Pflege erfahren.

Und nicht besser als der Sprache im Ganzen geht es denen, die sie ins Werk haben richten helfen, den einzelnen Uebersetzern, den Schöpfern und Bildnern dieses Kunstprodukts. So viel auch für ihre Lebensgeschichte und Bibliographie geschehen ist, an eigentlicher Charakteristik ihrer Leistungen, ihrer Uebersetzermethode mit ihren Stärken und Schwächen fehlt es noch so gut wie ganz. In dem ganzen vielgestaltigen Getriebe der so angestrengten Uebersetzerthätigkeit sind kaum noch die Hauptrichtungen bezeichnet und hervorgehoben, in denen sich die Bestrebungen und Bemühungen jener Sprachkünstler

bewegten; für das, wie man von vornherein erwarten muss, so farbenreiche und vielnüancirte Bild fehlt es noch fast an den Grundzügen. Das wird auch noch eine geraume Weile so bleiben, da die Beurtheilung der einzelnen Leistungen nur im Zusammenhalt mit den Originalen erfolgen kann, eine Arbeit, die fast unabsehbar genannt werden muss, wenn man die Menge und Verschiedenartigkeit des Vorhandenen ins Auge fasst. Um so dringender ist es, dass wenigstens an den bekanntesten Uebersetzern und vornehmlich an den ältesten der Versuch gemacht werde, in ihre Eigenthümlichkeit einzudringen und an der Hand sorgfältiger Vergleichungen zu einer Schätzung ihres Werthes und ihrer Bedeutung zu gelangen.

Juda Ibn Tibbon wird gewöhnlich, wie er der Stammvater einer Uebersetzerdynastie geworden, auch als Patriarch dieser Literatur, als Begründer der neuen Kunstsprache betrachtet. Mit Unrecht freilich, da er in der Einleitung zu den „Herzenspflichten" bereits auf eine Kette von Vorgängern zurückblickt und damals vorhandene Uebersetzungsversuche kritisch betrachtet. Da wir aber ausser manchen Uebertragungen halachischer Schriften wenig von den vortibbonidischen Bestrebungen kennen, so bleibt Jehuda der erste Uebersetzer, der eine eingehendere Würdigung und Kennzeichnung gar wohl verdiente. Abgeurtheilt hat man nun allerdings bereits über ihn, aber einer wissenschaftlichen Beurtheilung sieht er immer noch entgegen. Keines von den grundlegenden Werken, die er durch Uebersetzungen zugänglich gemacht hat, ist bisher auf ihr Verhältniss zu den Originalen im Einzelnen geprüft worden. Gesammteindrücke können uns hier nicht fördern; Vogelperspective ist keine Kritik. Ich war daher sehr erfreut, an der Hand von Landauer's so verdienstlicher Ausgabe[1]) des sa'adjanischen Buches: الامنت والاعتقادات in die Werkstatt Ibn Tibbons einen sorgfältigeren Blick werfen zu können. Ich werde mich vor Allgemeinheiten hüten, aber so viel darf wohl mit Aussicht auf bleibende Berechtigung gesagt werden, dass sich Ibn Tibbon uns weder als der Pedant und Sprachvergewaltiger darstellt, als der er verschrieen wurde, noch als der Classiker, dessen Grösse uns erst das Original offenbart hat. Es werden sich uns Beispiele zeigen, in denen nicht das neckische Spiel der diakritischen Punkte bei der Transcription in hebräische Buchstaben, also die Gestalt der Vorlage den Uebersetzer geäfft hat, sondern das Arabisch ihm ausgegangen ist und Verwechselungen ihm unterlaufen, die nur eine ungenügende Sachkenntniss oder Aufmerksamkeit erklärlich macht. Aber vor allem werden wir erfahren, dass der gedruckte Ibn Tibbon leicht für Vieles unschuldig getadelt werden kann, was den der Handschriften nicht trifft, dass wir also uns erst einen Text seiner Uebersetzung herstellen müssen, ehe wir an das kritische Geschäft herantreten können. Es wird sich uns dann die Uebereinstimmung mit

---

1) Vgl. Goldziher ZDMG 35, 773 ff.

dem Arabischen selbst an Stellen zeigen, an denen wir sonst vergeblich dem Grunde der scheinbaren, in Wahrheit nur verdruckten Abweichungen nachspüren würden. Ebensowenig wie die Verschreibsel der Vorlage erklären freilich auch die Handschriften alle auffällige Erscheinungen oder gar alle Fehler. Manches werden wir auf Rechnung Ibn Tibbons setzen müssen, ohne dass sein Ruhm gerade erheblich geschmälert würde. Muss es sich doch auch der Olympier Göthe gefallen lassen, von Carducci eines argen Uebersetzungsfehlers in Manzoni's Ode auf Napoleon bezichtigt zu werden. Und wer vollends die Art der mittelalterlichen lateinischen Uebersetzungen kennt und da weiss, was selbst einem Meister wie Gerhard von Cremona unterlaufen ist, wird selbst mit einem gröberen Missverständniss Ibn Tibbon's nicht allzu hart ins Gericht gehen wollen.

Ibn Tibbon's Arbeit und ihren Werth können wir aber nicht bloss am Original, sondern auch, wenn der Ausdruck erlaubt ist, an einem Concurrenzunternehmen messen. Noch ist der Name des Mannes nicht ermittelt, der auf saadjanische Motive gleichsam Variationen geschrieben hat und mit einer Art von Protzenthum die Armuth des hebräischen Idioms durch einen ganz unvermuthbaren Reichthum zu bestreiten sucht. Man hat diese Paraphrase noch nicht genügend gewürdigt und als kritisches Hülfsmittel nicht voll anerkennen wollen. Aber bei genauem Zusehen erkennt man Saadja's Wort fast überall als Kern darin, der freilich bald in einem Brillantfeuerwerk von Phrasen und Synonymen zu Nebel verpufft. Das Werk verdiente, so wie es ist, eine baldige Herausgabe, denn für das Wörterbuch des mittelalterlichen Hebräisch ist es eine Fundgrube ohne Gleichen. Der Autor war aber, was bisher ausschliesslich betont wurde, nicht allein ein Sprachkünstler, sondern ein in der philosophischen Literatur seiner Zeit wohl belesener Mann. Vielleicht wird man, wenn auf diesen Punkt mehr geachtet werden wird, einmal auch näher und sicherer zu bestimmen vermögen, welches diese seine Zeit gewesen. Zum Belege dafür, wie aus solchen Zeugnissen seiner Gelehrsamkeit auf seine Bekanntschaft mit gewissen Büchern zu schliessen ist, will ich hier zwei Aeusserungen mittheilen, die solch eine gelehrte Zuthat des Uebersetzers enthalten. Saadja's Bemerkung über die sinnliche Wahrnehmung p. ٥ Z. 8 v. u., bei Ibn Tibbon ed. Slucky p. 8 Z. 13, erweitert und vervollständigt unsere Paraphrase auf Grund philosophischer Belesenheit in folgender Weise: ואמר מדיע [l. מדע] התחושי כך הוא חוקו ואמיתתו בזמן שיהיה הנראה בריא והנראה קרוב אליו גלוי ולא מסותר ויהיה בינימי שטר מהלך קצוב והאויר יהיה בתקנו [l. בתקונו] מצחצח [— הפלוסופ והוך Ibn Daud] ותרגש ההרגשה האיש והוא באמיתת קצבונו ושיעוריו ומחקרו ותמורתו [l. ותמונתו] בלא שום ספק ולא מום עורות בעת ההיא ותפשם המדע בסגל ההרגשה יכחה בינימי הטיון וישתדל הבורן בקצר הרגשו ואחר כך התקף ההרגשה בבחינתה על סגולותיה המגונים בה ותרגיש הרגשותיה כשורה ההגונה ויתורף לה הנראה בלי הילוך וסילוף הלכך יכונה [l. יכונה] הפילל

ההוא מדת התחושה. Um nur Einen Beleg anzuführen, so erinnert diese Darstellung, die völlig der mittelalterlich-arabischen Psychologie entlehnt ist, z. B. an Abraham Ibn Daud's Emunā ramā ed. Weil p. 28 Z. 21 ff. Die Aeusserung Sa'adja's über die prophetische Bedeutung der Träume p. יח Z. 5 v. u., bei Ibn Tibbon ib. Z. 33 erhält in der Paraphrase folgende Gestalt: אבל האמת שבהם יש במו ענין הילת עליונות ושפעת גית מרוח הקודש כמו אחד מששים בנבואה. In diesem (b. Berach. 57 b) scheinbar so geringfügigen Zusatze liegt vielleicht ein beachtenswerthes Argument für die Annahme, dass der Uebersetzer Maimûni gelesen und dass ihm an dieser Stelle More II, 36 (Munk p. 283) vorgeschwebt haben dürfte.

Für den Text der Paraphrase habe ich mich nur zweier unvollständiger Copien aus cod. de Rossi 769 — im Besitze S. J. Halberstam's — und cod. Paris 669 bedienen können. Der letztere scheint eine willkürliche Verkürzung, eine Art von zweiter Recension der weitschweifigen zweiten Uebersetzung zu enthalten.

Die Varianten zum Texte Ibn Tibbons verdanke ich der steten Bereitwilligkeit Pietro Perreau's. Sie stammen aus cod. Parma 417 und 83. Als Einleitungsverse erscheinen in beiden Handschriften die folgenden:

גשה אלי אחי חכמות ובינות
גשה אלי אכול מגדי תבונות[1]
אשר ארוך לך שפתי יחוו
בנו סאיל בספר האמונות

Auf dieses, wohl von einem Schreiber, schwerlich vom Autor selber herrührende Gedicht folgen die Worte: ספר האמונות והדעות אשר חבר הגאון רבי סעדיה ז"ל בלשון הערב והעתיקו יהודה בן שאול הידוע בן תבון מרמון ספרד אל לשון הקדש. Cod. 417, in rabbinischer Schrift, stammt aus dem Jahre 1433, cod. 83, in spanisch-rabbinischer Schrift, soll dem 14. Jahrhundert angehören.

Ein vollständigeres kritisches Material würde wahrscheinlich noch mehr zur Reinigung und Sichtung des Textes beigetragen haben; allein auch das mir vorliegende hat dazu hingereicht, fehlende Zeilen zu ergänzen, eine Reihe von Verstümmelungen zu verbessern und eine ganze Menge kleinerer und grösserer Fehler in unserem Texte des Ibn Tibbon zu verbessern. Wenn sogar Werke der jüdischen religionsphilosophischen Literatur, die gewissermassen unter unseren Augen gedruckt werden, immer noch von Entstellungen starren und der Controle durch die Handschriften nicht entrathen können, was ist da von einem Buche zu erwarten, das seit der editio princeps, die an sich schon ein wahres Nest von Fehlern war, immer nur mehr verderbt und verschlimmbessert wurde.

1) Der zweite Vers lautet in cod. 83: גשה נא לאכול מגדי תבונות.

Eine Kritik der ganzen Uebersetzung Ibn Tibbon's unter steter Vergleichung von Saadja's Original und der Paraphrase würde ein Buch erfordern. Ich habe mich im Folgenden auf die Einleitung des אמונות ודעות (ed. Slucky, Leipzig 1864) beschränkt, um an einem kleinen Ganzen zu zeigen, zu wie viel kritischen Bemerkungen eine Prüfung der hebräischen Uebersetzung Ibn Tibbon's Veranlassung giebt. Aber selbst auf diesem engen Gebiete hätte sich noch viel mehr hervorheben lassen, wenn ich Alles besprochen hätte, was darin zur Besprechung anregt oder herausfordert. So weit es anging, habe ich mit den Mittheilungen aus der zweiten Uebersetzung nicht gespart, um Interesse und Anerkennung für diese bisher mehr geschmähte als gewürdigte Arbeit zu erwecken. Nicht um die Erläuterung des Textes, sondern allein um die hebräische Uebersetzung handelt es sich in dem Folgenden. Nur wo Ibn Tibbon's Worte mich zu einer sachlichen Bemerkung veranlassen, habe ich dieselbe einfliessen lassen. Landauer's in Aussicht stehende Uebersetzung wird vielleicht Veranlassung bieten, auf einzelne Punkte noch zurückzukommen. Der Seitenzahl des Textes Ibn Tibbon's folgend, bemerke ich:

p. 1 Z. 2: אשר לו יאות עין האמת הברורה = الحقيق بمعنى الحقّ المبين. Die Uebersetzer sind an der Schwelle gestrauchelt. Obzwar weder mit den Bedeutungen: Auge und Quelle für עין, noch in Beziehung auf diese mit dem Ausdruck לו יאות ein vernünftiger Sinn sich ermitteln lässt, so hat man doch nur diese und nicht auch die etwas ferner liegende Möglichkeit berücksichtigt, dass עין auch Wesen bedeuten könne. Vgl. Baer's Siddur zur Gebetstelle: מֵעֵין הברכות. Obzwar nun die HSS. in Parma עינין lesen, so scheint mir doch, wenn schon an עין gerüttelt werden soll, nach der Analogie des Anfangs in Bachja's חובות הלבבות das Richtige: עִנְיַן. Gott, dem das Wesen der lauteren Wahrheit zukommt, so hat Ibn Tibbon den Text Saadja's verstanden. Vgl. übrigens meine Bemerkung im Jüd. Literaturblatt 1878 p. 65.

ib. Z. 9 עד שקימנו אותו = حتى أثبتوها. Wie der Text uns vorliegt, müsste man annehmen, dass אותו auf بعض in بعضها sich beziehe und diesen „Theil der Zweifel“ durch den Sing. masc. bezeichne. Die HSS. bieten jedoch das allein richtige: אותם.

ib. Z. 13 משרשי הראיות והטעם = من اصول الدلائل والحجج. Ibn Tibbon hat den Sing. טעם wohl mit Rücksicht auf die Bedeutung des Plurals = Accente absichtlich gewählt. Die zweite Uebersetzung hat: ומן הקוצים = Argumente. So muss man nach unserem Texte urtheilen. Erinnert man sich aber, dass حجة bei Ibn Tibbon gewöhnlich טענה heisst, und hier keinerlei Ver-

anlassung zu einer Abweichung vorliegt, so wird man unbedingt mit den HSS. והשבנות lesen, das offenbar aus der apocopirten Schreibung והשבנ׳ zu והשבם wurde.

p. 2 Z. 1: מפני קוצר ידיעת הדורש = لقلّة بصر الطالب. Die HSS. bieten das dem Arabischen entsprechende מיעוט. Die zweite Uebersetzung hat: חסרון דעת הרואה.

ib. Z. 4: או שיהיה = او يرى. Es ist also: או שיראה zu lesen. In dem Nebel von H. ist kein Kern zu erkennen.

ib. Z. 5. Der Ausfall der 4 Worte وترك الاستقصاء فيه التحقيق erklärt sich daraus, dass Ibn Tibbon שהוא מקל על עצמו für genügend hielt, wie man denn überhaupt bei ihm die Neigung wahrnimmt, kurz und bestimmt zu sprechen und unnöthige Doppelung und Belastung des Ausdrucks zu vermeiden. Ob nicht jedoch באלאכת — אלתכפיך als eine Art von Homoioteleuton ausgefallen sein kann?

ib. Z. 7: ומשים הראיה = فهو يجعل الدليل. Die HSS. bieten richtig: והוא משים. Die zweite Uebersetzung giebt ف durch לפיכך wieder und ist hier durch ihre Termini von Interesse: לפיכך ישים הראיה מליצה והמליצה ראיה והתקש תלונה והתלונה הקש התשובה תרעמות והתרעמות תשובה המרע כרעור והערעור מרע.

ib. Z. 15: יותר רחוק = ابعد وامحق. Ein Ausdruck für zwei.

ib. Z. 16: או ימצאהו = أو يوافيه. Schon die gleiche Bedeutung der beiden Glieder: מקרה לו und ימצאהו beweist, dass sie nicht durch או getrennt werden können. Die hebr. Transcription des Arabischen, aus der Ibn Tibbon übersetzte, enthielt eine Verwechslung von אן in או.

ib. Z. 17: דמות statt בדמות ist ein bezeichnendes Beispiel für die ängstliche Wörtlichkeit Ibn Tibbons, der nach der arabischen Construktion sich richtet, selbst da, wo seine hebräische durchaus eine Abweichung fordert. لا يحسن übersetzt er durch שאינו בקי, lässt dieses aber nur in במלאכת seine Rectionskraft äussern, jedoch nicht mehr in דמות, dem arab. شكل folgend.

ib. Z. 18: משלם = على الاستقصاء. Es ist מְשֻׁלָּם zu lesen, wofür die zweite Uebersetzung glätter: בתמימות hat.

ib. Z. 22: ומשלו עד כמי = ويكون مثله ايضا كمن. Die HSS. lesen richtig: כמי. Ebenso p. 3 Z. 7: ומשלו כמי מרוצח.

ib. Z. 28: בהקדמתו = بتقديمه. Diese Form ist ein sehr interessanter Beleg für die noch unbeirrt zugreifende, nirgends

durch vorhandene Termini eingeengte Sprache Jehuda Ibn Tibbons, da hier jeder Spätere sicher בהקדימו gesetzt hätte.

ib. Z. 33: אל הדבר הזה = الى التصديح بهذا القول. Ibn Tibbon hatte in seiner Vorlage nur: الى هذا القول. Es scheint mir, dass die Leseart von M. التصديح in den Text aufzunehmen war, da die zweite Uebersetzung darauf hinweist: ובעבור ארבעה דברים הקדמתי זאת האמירה ואמרתי אלו הענינים בראש זה הספר.

ib. Z. 35: יכן אמר הנביא = وفيه يقول النبى = Z. 37 und p. 3 Z. 10. So unscheinbar diese Abweichung ist, so wird doch keinem Aufmerksamen die ärgerliche Schwierigkeit entgehen, die durch das: „so meint es der Prophet" der Uebersetzung schlecht genug bemäntelt ist. In der That lesen die HSS. allein richtig: ובו. Die zweite Uebersetzung hat: ועל כיוצא בהם אשר הנביא.

p. 3 Z. 1: Hier war Ibn Tibbons Vorlage fehlerhaft. Für die Worte: מי שלא נתאמת אצלו ומחזיק בה fehlt der arab. Text. Die zweite Uebersetzung beweist jedoch in ihrer Art, dass die Ausgabe das Richtige enthält: יש מהן קצת שהם מאמינים בשוא וספק ומחזיקין על אורח לא נכוחה.

ib. Z. 2: ומניח השוא = وتارك المستوى. Für الزور eine LA. الحرام, wie Wolff ZDMG. 1878 p. 695 angiebt, kennt die Edition nicht. Ibn Tibbon schrieb unzweifelhaft השוה oder השבר, wie schon Hakarmel IV, 413 besprochen ist. Ich finde die Anwendung des Wortes שוא (Hiob 15, 31) auch bei Ibn Gabirol in einer nach den HSS. zu berichtigenden Stelle seiner Asharoth.

ib. Z. 5: ותעתיק ממנו = ثم انتقل = Z. 6 הפתיק für المنتقل. Man könnte an die durch den terminologischen Gebrauch des Verbums noch unbeirrte Sprache Ibn Tibbons und an die verwandte Bedeutung Gen. 12, 8; 26, 22 denken; das Wahre enthalten jedoch die HSS., die an beiden Stellen הפתק bieten. Die zweite Uebersetzung hat: נעתקו.

ib. Z. 21: וגם מה שאני מתודה = معما انّى معترف. Es ist also mit dem HSS. עם מה zu lesen. Der Satz gehört zum vorigen, dem gemäss auch die Uebersetzungen zu berichtigen sind. Hieraus geht aber auch hervor, dass im arab. Texte p. ٥ n. 3 فتستقله die falsche Lesart aufgenommen erscheint. Das فـ ist durch Nichts vermittelt. Auch ist die Bitte an Gott bereits auf der ersten Seite erledigt. Sowohl Ibn Tibbons: וגם זה אינני מתיאש als die zweite Uebersetzung: וגם זאת איחל אני beweisen, dass allein: ومع ذلك فلم آيس من ان das Richtige ist.

Z. 29: מלה מסופקת = حرف مشكلا. Ibn Tibbon hätte statt מלה übersetzen müssen: אות. Den umgekehrten Fehler hat wohl der Uebersetzer von Ibn Balam's אותיות הענינים begangen, der wahrscheinlich für حروف Partikeln אותיות setzte. Vgl. Orient 1846 p. 454 und Geiger's Wissenschaftliche Zeitschrift V, 408 n. 1. Vielleicht hat Ibn Tibbon hier die Andeutung verwischt, dass Saadja in arabischer Schrift sein Buch geschrieben; da nur durch das neckische Spiel der diakritischen Punkte Undeutlichkeit und Verwirrung erzeugt wird. Vgl. über diesen Punkt meine Attributenlehre p. 89 n. 150. Wolff's Missverständniss ZDMG. 32, 696 hat Bloch Nachträge p. I irregeführt. صرف الى احسنه dürfte wohl auch nur von Buchstaben gesagt werden können.

ib. Z. 30: מה שלא נזדמן לו = ما لم يتسنّ له. Man könnte daran denken, dass Ibn Tibbon etwa يتفق = יקר vor sich hatte.

Z. 31: מוציאים = يجدون. Es ist also מוצאים zu lesen. Für אנשי הקרבה lesen die HSS.: אנשי הקורבה.

Z. 36: כוונתו = نحو قصدي. Es ist sonach mit den HSS. zu lesen: כוונתי. Statt der drei Synonyma: التعصّب والتحازب والتخليط, hat Ibn Tibbon nur zwei: התואנה והתערבוב, wofür II. setzt: ההרהבים והפתיות.

Z. 41: ויתיישר המתעקש המתואנה = واستحيا المعاند المكابر. Die HSS. lesen: ויתיישר המתעקש המתאוה. Die zweite Uebersetzung bietet die folgende Paraphrase: והמתרשעים בשוא וכזב יהיו נוגים אל צד הצדק והיושר והמתאוננים בהבל יהיו שוקטים אל התורה והתעודה ויבושו והמלנו השונים והפתיים.

Ib. muss es nach dem Arabischen und der II. Uebersetzung richtig heissen: הצדיקים והישרים.

p. 4 Z. 2. Hier fehlt die Uebersetzung von: مثل خواطرهم, welche II. wiedergiebt: ויהיו סתורות הנבונים כגלויות ותוכם כברם.

ib. Z. 14: בחלק הבריאה = برسم الخلقة. Der Fehler בחלק, den schon Bloch p. 13 n. 2 in בחק berichtigt hat, erklärt sich aus der scriptio plena: בחוק. מחוק für عن رسم übersetzt Ibn Tibbon auch sonst, z. B. p. 5 Z. 32. Die Worte לזמן ומכון bei Bloch ib. n. 2 in der zweiten Uebersetzung verbessere ich gegen die HSS. in: לזמן ומלון Zeit und Raum. Vgl. ib.: אין כל בריה יכולה לעשות מעשה בלא עת ומלון.

ib. Z. 17: מקובצים ומשובשים = مجتمعة مشكلة مشتبهة. Es haben bei Ibn Tibbon ursprünglich drei Worte gestanden, da die HSS. für מקובצים bieten: נמיסקים. Die II. Uebersetzung schwelgt hier natürlich in Synonymen: מבללים נבללים ומעורבים נעממים ומחשבים במתעקים והרהורים משתגשים.

ib. Z. 32: אשר יקוה לנופת להיות בהם = التى يرجا البرهان ان يكون فيها. Ein Muster knechtischer Uebersetzung, in der לנופת vielleicht aus einem fehlerhaften ללברהאן stammt. Freier und sinngemässer II.: הקולות הראויות להיותם מולדות מדע וראיה.

ib. Z. 35: אשר הוא קולנו = الذى هو صوتنا!! Ibn Tibbon hatte in seiner Vorlage: סותנא. Dass hier ein Fehler vorliege, hätte er freilich bei einigem Nachdenken finden können; seine Uebersetzer sind ihm in die Falle nachgefolgt. II. hat das Richtige: ונבדיל ממנו הקול הפיתוני והאיטבי שהוא ידוע לפיתוך ולמבע ואין בו שכל ולא קנין כמו א. א. כי אין בו כלים מדע. Ueber פיתוני vgl. Zunz, Ges. Schriften III, 234 und Pesikta ed. Buber f. 8 b.

p. 5 Z. 4: כי הוא מקום = فقد يرجو. Für מקום, das noch Bloch p. 15 übersetzt; denn hier ist die Stelle, wofür jedenfalls המקום hätte stehen müssen, war schon nach p. 4 Z. 32 מקוה zu lesen, was auch die HSS. richtig bieten. II. übersetzt: כי אנו סבורים כי המדע יוצא בהם.

ib. Z. 7: ראוי = واجب. Also nicht wirklich, wie Bloch p. 15, sondern nothwendig, wie in meiner Attributenlehre p. 333 n. 204. In der That heisst es für ראוי in der Parallelstelle bei Abu Sahal: מחייב. Auch II. hat על מדרגת הראוי והאמת והצורך s. Bloch p. 16 n. 1.

ib. Z. 8: ראובן באשכנז או בבבל = رأوبن ببغداد. II.: שמואל בבגדאד. Die Identifikation von בבל und بغداد war also Ibn Tibbon geläufig, dem zweiten Uebersetzer aber unbekannt. או באשכנז ist unnütze Erweiterung eines Abschreibers. Vgl. Harkavy מאסף נדחים p. 104.

ib. Z. 30: על הבורא יתברך הוא הטוב אלוה הספקות = على البارى جلّ وعزّ يقول هو تنصب له الشكوك. II.: לפיכך אני יתרתם הפסיל על צורו ואל יתאונן ויתודה על קונו ויאמר כי בורא שם לפני אילו הספקות. Die Uebersetzung Ibn Tibbons zeigt hier scheinbar eine Lücke. Die HSS. haben aber das Richtige aufbewahrt: והוא הציב כי אלה הספקות. Die Schwerfälligkeit des ursprüng-

lichen Ausdrucks hat die Verschlimmbesserung oder den Lesefehler השיב hervorgerufen; das לי der von Ibn Tibbon angewendeten direkten Rede musste ausfallen.

ib. Z. 31: סכלותו וקוצו ועצלותו כתם = بل جهله او ضجره اوقعه فيه. II.: אבל סכלו ואולתו וקפדנותו הם הפילוהו בשוחות עמוקות והרהוריו בהבלי תעלם. Die HSS. bieten nur das fehlende אך vor סכלותו, den Fehler, der in ועצלותו stecken muss, haben sie nicht. Dem arab. Wortlaute nach fehlt: ופילותו, das jedoch graphisch für ועצלותו sich wenig empfiehlt. Für וקוצו hat II. וקפדנותו, etwa Unruhe, Uebereilung. Mit den Bedeutungen von קוץ spielt Mose b. Esra im Tarschisch s. שומר ציון הנאמן 1852 f. 241 d.

ib. Z. 32: בהתחלקות הספקות = يرفع الشبه. Ibn Tibbon's hebräisch transcribirte Vorlage stammt also doch ursprünglich aus einem Original mit arabischen Charakteren, da nur dadurch die Verwechslung von يفرع und يرفع erklärlich wird. Die II. Uebersetzung hat diese Stelle nicht verstanden und durch eine Phrase ersetzt: וגם אי אפשר שיהיה זה התנאי מעשה צורנו יתברך שמו כדי להיות מסית התאוות בלבות היצורים.

ib. Z. 33: בעצמו = على ربه. Sollte Ibn Tibbon angenommen haben, man werde aus dem Vorhergehenden für בעצמו die Bedeutung: Gott supponiren oder liegt ein Missverständniss in Folge eines Fehlers vor?

p. 6 Z. 7: מה היא האמונה = ما الاعتقاد. Obzwar beide Uebersetzungen אמונה wählen, so ist doch hier nicht vom Glauben in unserem Sinne die Rede und daher meine Attributenlehre p. 369 n. 9 zu berichtigen. Vgl. übrigens über diese Definition Hamagid 1878 p. 415, 424.

ib. Z. 10. Dem Verse aus Prov. 10, 14 fehlt bei Ibn Tibbon der Schluss oder dessen Andeutung durch וגו', wie es in II. heisst. Saadja's vortreffliche Deutung tritt erst durch die volle Antithese hervor: Die Weisen speichern Ansichten auf, die sie zur Zeit fertig finden und nur hervorzuholen brauchen, dem Munde des Thoren steht Verlegenheit bevor.

ib. Z. 17: ועם חכמתו בוטח = ومع حكمته فهو يثق. Ibn Tibbon's ängstliches Nachbilden der Wortfolge hat hier seine Uebersetzer irregeführt. בוטח beginnt einen neuen Satz und ועם חכמתו gehört zum Vorhergehenden.

ib. Z. 34: המתעסקים בעניני הבחירות = المتّقين. Ibn Tibbon hat mit dieser Umschreibung genau den Sinn des Originals

getroffen: „Andere härten sich in Jugendübermuth gegen Stock- und Geisselhiebe ab". Bloch p. 21 übersetzt: die ihre Jünglingskraft preisgeben und denkt in n. 1 an Selbstcastration. Ein unglückseliger Fehler in seiner Copie der II. Uebersetzung hat ihn zu dieser Barberei veranlasst. Er druckt: ומוריזים לפוצאים במותם, es ist jedoch zu lesen: ומראין לפתיים במותם.

p. 7 Z. 10: הוא אשר יעלה בשכל = ما يقوم في عقل الانسان فقط. II. אשר יכירנו האדם בעצמו בלי אמצעות חושים ולא שיתוף הרגשות. Während die zweite Uebersetzung also فقط commentirt, sehen wir es bei Ibn Tibbon fehlen; die HSS. lesen jedoch richtig: בשכל בלבד.

ib. Z. 15: מצאנו בני אדם = وجدنا من الناس كثيرين. II.: וגם יש הרבה אנשים שהם מוסרים. Das Wort stand auch bei Ibn Tibbon; die HSS. haben es erhalten: הרבה בני אדם.

ib. Z. 23: במדה הזה = هذا العلم. II.: והמתחלישים באלו התכמות. Obzwar במדה deutlich das fem. הזאת forderte, übersetzen doch Fürst p. 23 „diese Erkenntnissweisen" und Bloch p. 23 „die eine Weise". Es ist natürlich במדע zu lesen.

ib.: וכל אחד מהם שלא בדעת חבריו. Hierfür fehlt die Vorlage im Original. Vielleicht ist durch ein Homoioteleuton von فعل dieses Stück ausgefallen. Aus II. ist Nichts zu beweisen.

ib. Z. 28: בשלש ראיות = بثلاث. Da auch II.: בשלש מדות האלו übersetzt, so scheint im Arabischen ein Wort zu fehlen.

ib. Z. 33: המרחקים המורחקים מן העצבים = الحواس في باب نفيها عن الأوثان. Die zweite Uebersetzung hat richtig: חמש הרגשות = חושים. Sie giebt auch die arabische Phrase treuer wieder: בעת שמבקש להרחיקם מן הצלמים והבעלים.

ib. Z. 36: הקל והכבד = التثقيل والتخفيف. Da auch II. hat: ובזו היכולת ידע האדם ויכיר בין קל לכבד, so wird wohl die Lesart von M. التقيل والخفيف vorzuziehen sein.

ib. Z. 37: או שלא ימנעהו לקלותו = ولا يمنعه الخفّة. Da auch II. übersetzt: והקל הוא ממש אשר לא ימנע הנודד מנידתו מקלותו, so wird wohl mit M. zu lesen sein: لخفّته. Für לכבדותו ist es wohl richtiger mit den HSS. לכבדו zu lesen, da Ibn Tibbon כובד anwendet.

ib.: וזה שהאנשים = وذلك ان قوما. Diese Worte sowohl

wie die ganze folgende Stelle scheint mir die II. Uebersetzung sinngemässer wiedergegeben zu haben: ולא כ״ד אלא שאחרים שמנו זה היכולת הרגשת ששית וְגָנוּ כי בזה(!) ההרגשה יודע בין הקל לכבד ותאר בדבר מפני כי בהתנגד ונודע הזיזה מן הנזיז ובהחלל הגירה מן הנגיד ידיעת הכבד ובקלות הגירה ומיתור הזיזה הקל [l. יוכר] יותר. In keinem Falle ist aus II. ein Anhaltspunkt für die falsche LA. بحلس [l. بحواس = במוחשי] zu gewinnen, die Ibn Tibbon irregeführt hat. Darnach sind die Uebersetzungen zu berichtigen. Zur Sache vgl. Abraham Ibn Daûd's Emuna rama p. 27 Z. 13.

p. 8 Z. 1: וכאשר אמר = ثم حقق. Bloch p. 24 n. 1 hat sich offenbar durch die Weitschweifigkeit von II. zur Annahme einer Lücke verleiten lassen. Es fehlt Nichts; man braucht bloss richtig mit den HSS. ואחר כן אמת zu lesen.

ib. Z. 20: המים יותר עמוקים שיעורם = الماء اعمق مقدارا. Wer hier bei Ibn Tibbon eine plumpe Nachahmung der arabischen Construktion vermuthete, der thäte ihm Unrecht; es muss nach den HSS. richtig בשיעורם heissen. Ib. Z. 26 lesen die HSS. והייבו עצמם בזה und Z. 27: היום החולם.

ib. ישמר = تحرّزنا, תמשכו = يغلطنا. Die II. Uebersetzung hat ebenfalls durchweg 1 p. pl.: בשנזהר מן הספיקות והטעיותים האלה נגיע אל אמיתת החכמות והמדע ולא נתעה. Es ist also auch bei Ibn Tibbon zu lesen: נשמר, נגיע, תמשכנו.

ib. Z. 30: המ[ז]סך = الكيموس = χύμος. II.: המתוך והמטבע הטירוף כל פיתויי החולם. So führt auch Ibn Sina den Ursprung der verworrenen Träume darauf zurück: لو غلبت على المزاج احدى الكيفيات الد' (Schahrastani 427). Auch Ibn Esra gebraucht: מנוסך.

ib. Z. 33: רמז מהם עליוני = لمعة ما علويّة. Die II. Uebersetzung hat ebenso das Richtige erhalten: שמץ תילת עליונות ויפעת גיה נגוהת הקודש. Vgl. Ta'rifât s. v.: اللوامع. Maimûni vergleicht auch in der Einleitung zum Führer (Guide p. 11) die prophetische Erleuchtung dem Blitz: كمن يبرق عليه البرق, was Ibn Sina البرق الخاطف nennt (Schahrastani 427; Haarbrücker II. 330). Den Ausdruck תילים vgl. bei Hillel von Verona תגמולי הנפש (ed. Halberstam) p. 15.

ib. Z. 35: באשר ישוב חושנו בדברים אחרים שמו = اذ اترق

حققنا [شيئ ما وتحققه وكان تلك الشيء لا يتثبت في نفوسنا اعتقادنا الا باعتقاد] اشياء اخر معه. Hier fehlt also bei Ibn Tibbon ein ganzes Stück. Das hat die Uebersetzer nicht abgehalten, Saadja die Ungereimtheit sagen zu lassen, dass wir Alles, was unsere Sinne zugleich sehen, erst in Folge logischer Nothwendigkeit glauben. Dass Ibn Tibbon's Text nicht etwa die Lücke zeigte, liess schon das verwaiste עמו vermuthen. Die HSS. bieten das Richtige: כאשר ישיג חושנו דבר מהדברים ויתאמת אצלנו והדבר ההוא לא תתקיים אצלנו אמתתו עד שנאמין בדברים אחרים עמו. Auch die II. Uebersetzung sichert das ausgefallene Stück: כיון שידגיש חושינו בדבר ויבין אותו בראיי באמיתתו ובהלכתו ולא יהיה הדבר ההוא מתורגל למחשבותינו ושכלנו באמת וביושר אלא ב[כ.ו] קיבול דברים אחרים ובצידוק [صدق] אמונות אחרות הנכללים בו והנטפלים לו והנעטפים עמו.

ib. Z. 37: ואפשר = وربما, II. besser: פעמים. Ich habe für وربما auch die Uebersetzung ואפשר הוא על הרוב gefunden, wodurch Emuna rama p. 56 Z. 21 allein erklärbar wird.

ib. Z. 39: כשאנחנו רואים עשן שנאמין = اذا رأينا دخانا [ولم نر النار التي تولّد عنها ذلك الدخان] فواجب ان نعتقد. Man sieht auf den ersten Blick, dass hier ein Stück fehlt, dessen Ausfall durch das Homoioteleuton دخان veranlasst sein könnte. Allein wo bleibt die Uebersetzung von فواجب? In der That lesen die HSS. richtig: עשן אנחנו חייבים שנאמין.

p. 9 Z. 1: מאחרי הפרגוד ist Zusatz eines im Talmud belesenen Copisten.

ib. Z. 4: בעל חי מוגשם = الحيوان مجسّما. Ibn Tibbon hat zu wörtlich übersetzt, allein an der Uebersetzung: „eines lebendigen Körpers“ (Bloch p. 28) ist er unschuldig. II. umschreibt: בחותינו את מטעמותיו בזמן שהוא אוכלם במדה אחת ובצורה אחת ובעת פליטתם ויצאן אותה במידה אחרת ובצורה חלופה.

ib. Z. 21: תראה אותם לנו נכנסים בצורה = تريك متداخلة شكل في شكل. אותם ist unverständlich, da es sich auf Nichts beziehen lässt. Ibn Tibbon mag das erste شكل nicht gehabt und fälschlich eine Participialform angenommen haben. Richtig II.: והם שבאיים איך יכנס תוי לתוך תוי וכיצד יתחבר גבול לגבול ויסתובב עיגול על עיגול.

ib. Z. 24: והנכנסת והפשוטה והפוסקת = والمتداخل والمماسّ والمتقاطع. Hier ist von den Verhältnissen der Figuren zu einander, dem Zusammenfallen, der Berührung und der Interferenz die Rede. והפשוטה muss demnach ein Fehler sein, der vielleicht durch ein aus ואלממאס verschriebenes — ואל תמאס hervorgerufen sein mag. II. paraphrasirt, lässt aber doch das Richtige erkennen: והנדבקים זה בזה והנפרדים זה מזה והדורכים זה על זה והנכנסים זה לתוך זה והנחתכים זה מזה. Eine Parallele zwischen dieser Stelle und der Mischna der Maasse ist nicht vorhanden (Hebr. Bibliographie V, 109 n. 6); vgl. dagegen ib. XXI, 86.

ib. Z. 25: ומה שמתברר מחלקיה ומה שמתבטל = وما من اقسامه يستحيل وما منها يستقيم. Ibn Tibbon hat hier ein offenbares Missverständniss dieser allerdings auch in der Logik verwendeten Termini begangen. Nicht von richtig und unrichtig, sondern von krumm und gerade ist hier die Rede. Aus II. ist hier Nichts zu ersehen; die Paraphrase ist allzu frei.

ib. Z. 27: מארבעה תנועות = من 5 حركات. Die zweite Uebersetzung hat richtig: מן לירח חמש נידות. Der Fehler bei Ibn Tibbon erklärt sich wohl aus einem falschen ד׳ für ה׳ in seiner Vorlage.

ib. Z. 33: המגירה = المجرّة. II.: המסילה שבאמצע הרקיע נקר׳ כמו נקראת אלמגרה והוא אופן הגלגל. In den HSS. findet sich die erklärende Randglosse: היא הגלגל הלבן הנראה בשמים וי״א שהוא כוכב הנקר׳ נר השמים ויש מי שקורי׳ אותו שביל השמים ויש מי שאומ׳ שהוא מקום היה בין שני קטבי() הגלגל הקוטב הצפוני והקוטב הדרומי, והשי׳ ית׳ הוא יודע חוק. Bloch p. 30 n. 1 hat fälschlich: המגירה. Vgl. Jehuda b. Salomo cod. Leyden 20 f. 37 a.

ib. Z. 35: מחלק אישי תומר = او جزء ثانٍ ثلثها. Die zweite Uebersetzung hat: או חוס קטפרם מתאשש מאש גבוה שמנר התחת ההקיף, also nicht „genau ebenso" wie das Original (Bloch Nachträge p. II), sondern ebenso wie Ibn Tibbon, in dessen Texte א׳ zu בן geworden war.

p. 10 Z. 2: אם המושכל ההוא יתחייב = ان كان ذاك المعقول يثبت لنا. II.: אם תהיה מתקיימת האמירה ההיא. Es ist demnach, besonders wenn man p. 9 Z. 32: יתקיים berücksichtigt, der Fehler יתחייב bei Ibn Tibbon in יתקיים zu verbessern.

ib. Z. 6: הקשה = قياس. Die Form beweist die Anfängerschaft; noch scheint nicht הקש ständiger Terminus für den Schluss

zu sein. הקשה beweist auch, dass Ibn Tibbon das Wort von נקש ableitete, wie auch Steinschneider Al-Farâbî p. 27 n. 22 will. Die zweite Uebersetzung hat קשיין, also vom Stamme קשה.

ib. Z. 7: בגבול שבשני המוחשים = على اعظم المحسوسين. II.: מרב אחד או לילה אחרת טרופים ונישאים ממה שחשב ויתירים על מה שהקיש בבר ראי שניסלק הדבר המוטעם ונתפש הדבר הגדול. Es ist mit den HSS. auch bei Ibn Tibbon zu lesen: בגדול, wie schon Hamagid XXII, 422 richtig vermuthet wurde.

ib. Z. 9: מתחובר = وسيلانه. II.: והוא מושך וג[l. נ]וזל. Es ist somit ומתחבר zu lesen.

ib. Z. 22: אתמול נכנס = امس [الّا يعقد بالعجز] فدخلوا. II. lässt das fehlende Stück trotz der veränderten Fassung des Gedankens erkennen: כדברי האומרים כי ויצר הכל חלש בשביל שאינו מחזיר את אמש ואתמול בכל שהיו ובבריתם. Die HSS. haben das Stück aber auch bei Ibn Tibbon erhalten: אתמול [שלא יתאריו בלאות] ונכנס.

ib. Z. 23 ist nach dem Arabischen und auch aus sachlichen Gründen הראשון in השני zu ändern. Der Satz fehlt in der II. Uebersetzung.

ib. Z. 27: קצתו = بعضه بعضا. II.: קצתו מהליך קצתו. Es fehlt durch Wortgleichheit: את קצתו.

ib. Z. 29: תצא לנו האמת = خرجت لنا الحقيقة صحيحة. Nach den HSS. ist das Wort הברורה [l. ברורה] zu ergänzen.

ib. Z. 30: וכאשר יבחן במבחן וישקל במאזנים = فاذا امتحن بمحكّها وقسّم بميزانها. Die richtige Uebersetzung haben die HSS. überliefert; Ibn Tibbon schrieb: וכאשר יבחן במבחנה ו[י]שקל במ[א]זניה.

ib. Z. 31: ובן נשתמש. Es ist demnach zu lesen وبذلك نستعمل.

ib. Z. 34: ודקדוקים = وتخريف, es ist also ודקדקם zu lesen. Die zweite Uebersetzung paraphrasirt die Stelle.

ib. Z. 36: מביא הכפירה ומביא האפיקורסות = يؤدّى الى الكفر ويخرج الى الزندقة. Die Ungenauigkeit und Plumpheit der Uebersetzung schwindet durch die richtige LA. der HSS.: מביא אל הכפירה ומוציא אל האפיקורסות.

ib. Z. 39: על עמי הארץ שבעירנו = عن بعض عوام أمتنا. Hier ist bei Ibn Tibbon ein alter Lesefehler zu berichtigen: י und ר können in den HSS. leicht statt מ gelesen werden; so ward aus שבעמנו das falsche שבעירנו. Mit Unrecht meint daher Sachs, die religiöse Poesie p. 229 n. 1, dass Saadja hier einen arabischen Volksglauben „verspotte". Dass diese Vorstellung altjüdisch sei, beweist Zunz, Ges. Schriften III, 243 n. 2. Ihr Vorkommen bei den Arabern s. bei Dieterici, Propädeutik der Araber p. 72.

p. 11 Z. 2: ולא ישחטו גמלו = من لم تنحر ناقته. Die richtige LA. haben die HSS. erhalten; Ibn Tibbon schrieb ולא ינח[ר]ו[ן]. Die zweite Uebersetzung hat: כל מי שלא נכחר ונשחט גמלו.

ib.: יביאוהו ליום הדין רגלו = حشر وهو راجل. Es ist mit den HSS. nach Ex. 12, 37 zu lesen: רגלי. Die zweite Uebersetzung verdeutlicht dieselbe Form durch einen Zusatz: יקבץ לגן עדן רגלי בלי רכיבה כים. Pococke, Specimen p. 65 hat aus Abulfarag die Stelle: من نحرت ناقته على قبره حشر راكبا ومن لا يفعل ذلك حشر ماشيا. Vgl. Schahrastâni, deutsch von Haarbrücker II, 348 und Tylor, die Anfänge der Cultur I, 466 n. 4.

ib. Z. 3: ממה שראוי לשחוק עליו = مما يتضحك عنه. II.: ובדומה לאלה ההתולות. Wie schon die Construktion den Uebersetzern hätte zeigen können, ist mit den HSS. לשחוק zu lesen.

ib. Z. 4: בתחלת הזמן = في اوائل الزمان. Nach den HSS. ist richtig: בתחלות zu lesen. Ebenso dürfte ותחלת in ותחלות המקום zu ändern sein.

ib. Z. 5: [illegible] liest auch Mose Tachau (Ozar Nechmad III, 71). Vgl. Magazin für die Wiss. des Judenthums IX, 27 n. 1.

ib. Z. 7: כבר צוה בו = قد امرنا به. II.: אבל כן צונו. Es ist jedoch auch bei Ibn Tibbon mit den HSS. zu lesen: צונו.

ib. Z. 11: מאמרים נרחבים = اقوال واسعة. Die HSS. lesen: רחבים.

ib. Z. 12: בערת עצמו = من رأى نفسه. Die HSS. richtig: בדעת.

ib. Z. 26: והוא הבורא את התחלתם = وهو الخالق ابتداءً. Diss scheint ein Missverständniss Ibn Tibbon's zu sein. Die zweite Uebersetzung hat richtig: והוא יתעלה זכרו בראם וחידשם.

ib. Z. 37: ורוצה בין הדברים = ويريد به من الكلام. Die HSS: ורוצה בו.

ib. Z. 38: ומן הטליות עצמם = وللحكيم في ذاتها. II.: מן ראייתם. Es ist somit bei Ibn Tibbon offenbar הטענות zu lesen.

p. 12 Z. 2: Sowohl das Original als auch die zweite Uebersetzung haben übereinstimmend den hier allein passenden, weil im Vorhergehenden erklärten Vers Jes. 41, 22 statt 42, 9.

ib. Z. 3: רומז אל מה = يشير به الى. II.: ויורה אותנו. Es ist bei Ibn Tibbon unzweifelhaft: רומז אל zu lesen.

ib. Z. 4: האותות הנראות = الآيات المعجزة. Die HSS. bieten: הנלאות. Ob vielleicht: הנפלאות zu lesen ist? II.: את נסיו ואת אותותיו ומופתיו וגבורותיו הנפלאים והנוראים.

ib. Z. 9: היו מקדימים אלה הפילוסופים = لسبقوا الينا الفلاسفة. אלה ist demnach in אלינו zu verändern, war doch von Philosophen noch gar nicht die Rede.

Z. 11: Hier fehlen bei Ibn Tibbon einige Worte. Vor allem ist wohl: ולא יתכן שיהיו zu lesen. Nach על הענין הזה fehlt die Uebersetzung von أن يكلّفو, die in II. erhalten ist: אי שמא אבותינו הותיקין אלינו שמע שקראו היה שמע כזב.

ib. Z. 25: והודעתי לכם = وعرّفتكم. Ibn Tibbon schrieb nach den Hss: והודעתיכם.

ib. Z. 26: Eine wahre Brandung von Missverständnissen überfluthet diese Stelle. Selbst Bloch, der p. 39 n. 1 richtig den Ausfall von הפרגל bemerkt, hat במדע und seltsamer Weise auch ובהכרח zu להוציא bezogen. מה שהודיענו אלהינו und במדע gehören zusammen und stehen dem Ausdrucke להוציא אל הפרגל gegenüber. Es liegt hier einfach der Schluss des p. 11 Z. 19 mit denselben Worten Begonnenen vor. ובהכרח gehört zum Folgenden = وبالضرورة يتّصل; es ist natürlich יסמך zu lesen. הכרח heisst ebensowenig wie ضرورة Folgerung, wie Bloch übersetzen zu dürfen glaubte. Wohl hat auch II.: ויתחבר זה הענין, allein für die Annahme, Ibn Tibbon hätte bereits das Missverständniss seiner Uebersetzer begangen, liegt darin kein Anhaltspunkt, da وبالضرورة in II. überhaupt nicht übersetzt erscheint. Vor ונאמר Z. 27 fehlt bei Ibn Tibbon die Uebersetzung von أن نسئل, die in II. erhalten ist: והוא אם ישאל שואל ויאמר.

ib. Z. 34: לא ישלם בו = لا تتمّ له. Ibn Tibbon hat تتم

durch רבים und das darauf bezügliche له dennoch mit dem Sing. wiedergegeben. Vgl. p. 13 Z. 36.

ib. Z. 37: שלא יתערב בהם ספק = ما لم يتسلّط عليه الشكّ. H.: בלי ספקים ורמאים. Ibn Tibbon hatte also offenbar يختلط, wie p. 15 Z. 24 ויתערבו dem ar. Worte ويختلطون entspricht. In der hebr. Vorlage konnte יתבלבל leicht zu יתבלבו werden.

p. 13 Z. 3: כבר התקיים = لأنّه قد تبرهن. H.: מפני כי נתחקקו ונתבררו ונצדקו לראשונים בראיית המראה וגם נתבררה אמיתתם לאחרונים בשמע אמת והתחקת צדק וקבל יושר. Es fehlt bei Ibn Tibbon einfach כי, was Bloch p. 40 nicht erkannt hat.

ib. Z. 17: מה שנשאר מן הכל = ما بقى من المال. Ibn Tibbon hatte fehlerhaft in seiner Vorlage מן אלכל statt מן אלמאל.

ib. Z. 18: על ממוני = على قوله. H.: על אמיתת דברו. Ibn Tibbon hatte offenbar: עלי מאלה für: עלי קולה.

ib. Z. 21: על חולה מהחולים = بعلّة ما. Es ist also wohl vor allem על חֳלִי מחֳלָיִים zu lesen. In Wahrheit scheint hier jedoch علّة Ursache, nicht Krankheit zu bedeuten: ein genialer Arzt kann durch ein künstlich hervorgerufenes Symptom im Fluge die Ursache eines Krankheitsfalles erkennen, bevor [עד] der Grübler sie durch seine Speculation herausfindet. Vgl. zum Gedanken H. B. 21, 83 Z. 7 ff. Bloch p. 42 n. 1 hat die Bedeutung von עד nicht erkannt und daher eine Conjectur nöthig.

ib. Z. 23: קודם בני ישראל באותות = من قبل بنى اسرائيل بنبوّة وآيات. H.: קודם בירידת התורה בנבואה חוזים ובאותות ובמופתים נראים ונשכלים. Die HSS. haben das fehlende Wort בנבואה auch bei Ibn Tibbon richtig erhalten.

ib. Z. 24: יש עליו מופת = محجوج. Dass מופת bei Ibn Tibbon Beweis heisst, hätte Bloch p. 41 n. 1 aus dieser Stelle lernen können. Der Gedanke ist derselbe wie Z. 4, wo Landauer denn auch nach beiden Uebersetzungen — vgl. H. zu Z. 3 — und nach dieser Stelle p. ٣٨ Z. 12: على من نقل اليه in den Text hätte aufnehmen sollen.

ib. Z. 27: בתרמית ובכזב = من غشّ او كذب. Hier scheint

Ibn Tibbon gegen alle Construction مِن كَفَرَ وَكَذَّبَ statt مَن كَفَرَ gelesen zu haben. Dies hat dann zu der willkürlichen Hinzufügung von זבריה führen müssen.

ib. Z. 30: ומשתמש בה = ويستعمله. Ibn Tibbon hat hier irrthümlich einen neuen Satz begonnen, wo er in Verbindung mit dem Vorangehenden: ולהשתמש בו hätte übersetzen müssen: Sobald die Natur einen Begriff spürt, bei dem es ihr als Aufgabe zufällt, ihn zu stärken und zu festigen durch Beweise und in Sachen der Religion sich desselben zu bedienen, da weicht sie davor zurück. Bloch p. 42 hat den Sinn verkannt.

ib. Z. 32: ובורחים ממנה = ويهربون اليها. ממנה ist sicherlich aus einem ursprünglichen אליה verschlimmbessert. II.: וינוסו מהגיון התורות לעיגוב עצלותם ויברחו מן המדרשות למלון מנוחתם ובמבלותם והיבוק משכבם ומקום גילותם ושרירותם.

ib. Z. 36: Auch hier hat Ibn Tibbon كثير منهم durch רבים מהם und das darauf bezügliche فهو trotzdem durch והוא wiedergegeben. Für בלבו התצלה ist nach dem arab. Wortlaute بقلب العجز בלב התצלה zu lesen.

ib. Z. 39 fehlt bei Ibn Tibbon die Uebersetzung der Worte: مع سلاطين الناس, die in II. erhalten sind: ... עם מלכיהם עם שריהם כבר אברום וכלו אותם. והגבורתה ist eine glückliche Anwendung von 1 Sam. 2, 3 für والمجازفات, was Bloch p. 43 n. 2 nicht erkannt hat. II.: הכסלות והתוללות.

p. 14 Z. 12. Die Worte: فازرى بها sind bei Ibn Tibbon unübersetzt. Vielleicht ist ein Ausfall durch ein Homoiteleuton anzunehmen: [והוא] משחק עליו והוא. Die zweite Uebersetzung überströmt hier von Synonymen: ויקלו אותם בעיניהם ויבוזו אותם ויתעבו אותם ויזלזלו.

ib. Z. 15: ומביאו זה = فيحمله شيء. II.: ומעקשותי ופלתלותו. Auffällig ist hier bei Ibn Tibbon auch das Fehlen der Worte: معبودهم معهم, die in II. noch erkennbar sind: ולפיכך ישנא דתיהם בשבילם ואת מצוותם יתעב בעבורם ואת אלהיהם ישכח למען איבתם.

ib. Z. 17: להגיע ממנו = ان يبلغ منه ist die sklavische

Wiedergabe eines Arabismus; Hebräischer H.: כי איננו לא יוכל לעשות עוד כאשר עשה הוא עם עצמו.

ib. Z. 18: ان كان سبيل صلاته = מי שהיה מנהגו תלות תפלתו. H.: אבל מי שהיה תפלתו. Ibn Tibbon hatte die LA.: من كان سبيله صلاته.

ib. Z. 19: انه فسّر = כאשר חשב. H.: בשביל מקרא[י]נו אשר לא ידע פתרונם. Ibn Tibbon's Vorlage enthielt offenbar eine Verwechslung von פסר in פכר = فكّر. Vgl. oben zu p. 12 Z. 37.

ib. Z. 24: صلاح المخالفين في ذلك = אל תקות המנהגים בו. תקות muss offenbar in תקנת verändert werden. Für המנהגים wäre המעיינים zu erwarten, da p. 15 Z. 2: כל מעיין בו dem Ausdrucke: كل من يخوض فيها entspricht.

ib. Z. 26: وعدد مقالاته = ומספר מאמרם. Es ist also מאמריו zu lesen.

ib. Z. 37: ما ذهب اليه = מי שנטה אליו. So wie der Text uns vorliegt, enthält er einen groben Irrthum Ibn Tibbon's, den ihm seine Uebersetzer nachschrieben. Vielleicht hiess es jedoch ursprünglich plump, aber treu: מה שנטה אליו מי שחלק עלינו = was unsere Gegner meinen, soweit mir dieselben bekannt wurden. Giebt doch Saadja im ganzen Buche nicht die Ansichten derer wieder, die ihn unterstützen.

ib. Z. 40: وتبليغ املي في امته = ולהגיעני אל תאותי בעדי. תאותי muss offenbar in תקותי verwandelt werden; für בעדי bieten auch die HSS. das allein richtige: בעמי.

Budapest, 13. September 1882.

Zur Erklärung des Avesta.

Von

C. de Harlez.

Yesht XVII § 13, 26; 31. 51, 50.

§ 13. *Vad'ari.* Dieses dunkele Wort bezeichnet in diesem § so wie im Yesht XIV, 39, 11 und 12 die besten tüchtigsten Kameele. An diesen beiden letzten Stellen wird es angewandt auf das Kameel dessen Form Veret'rag'na annimmt. — Zur Erklärung dieses Wortes bietet das Sanskrit das Wort *vadhri* castratus, abgeschnitten. Hr. Bartholomae hält diese Bedeutung für die wahre (s. Ztschr. DMG. Bd. XXXVI, 560 ff.).

Leider passt sie nicht. Vad'ri ist ein verächtlicher Ausdruck; er bezeichnet ein kraft- und muthloses Wesen *klîva niraskta*, gemein, herabgekommen. Es ist also unmöglich denselben anzuwenden auf jene so werthvollen Kameele, welche Ashi Vanuhi gibt, noch auf das Kameel, welches dem Hengste gleich geschätzt wird (Yt. XIV, 39) und am wenigsten auf dasjenige, dessen Form der Genius der Kraft und des Sieges annimmt. — Der vorliegende Fall ist nur ein Beweis davon, wie sehr Gleichlaut und Analogie in die Irre führen können. Wir müssen uns also nach einer andern Bedeutung umsehen. Ganz natürlich und ungezwungen bietet sich hier sei es *badh vadh* schlagen, sei es *vadh* schleppen, tragen, woraus *vadhû*, *vadhûmant*. Das zweite scheint mir auf das Kameel besser zu passen.

§ 26, Z. 4 ff. *Pairi.* Nach jeder an den Genius gerichteten Bitte heisst es im Texte *pairi tacat pairi jaçat.* Sie eilte, sie kam, *pairi.* Welches ist der Sinn dieses Wortes? Heisst es „um, herum"? Diese Bedeutung scheint mir kaum zulässig; dass die Göttin um den Helden herum ein Rennen und dann einen Marsch ausführt, ist doch wohl ein sonderlich Ding. Die Behauptung, dass dieses das Unterpfand der Erfüllung des Wunsches sei, kann wohl nicht ernst gemeint sein. Wo findet man auch nur die geringste Spur von einem so sonderlichen Brauche? *Pairi* hat nicht allein die Bedeutung „um, herum"; sondern wie die ihm verwandten pari, περί bezeichnet es unter Anderm auch „bei" „für". An dieser Stelle

ist letztere Bedeutung sicher vorzuziehen. Angerufen, eilt Ashi zu demjenigen, welcher sie um Hilfe gebeten, sie verweilt (kommt) bei ihm und verleiht ihm die Stärke, den Sieg, die erbetene Gunst. In seinen erläuternden Bemerkungen sagt H. Bartholomae hierüber: „Spiegel übersetzt: Herum lief, herzu kam. — de Harlez: Elle accourut, elle vint près de lui". Beide Uebersetzungen sind höchst ungenau. Wenn *pairi* einmal „herum" bedeutet, dann kann es das zweite Mal nicht mit „herzu" gegeben werden."

Sonderbar ist es, dass meine Uebersetzung, welche doch von der Spiegels ganz verschieden ist, gerade deshalb höchst ungenau sein soll, weil die Spiegelsche Uebersetzung ungenau sein könnte. Dieser Vorwurf ist um so auffälliger, da ich, weit entfernt dem nämlichen Worte zwei Bedeutungen beizulegen, es sogar dem Geiste der französischen Sprache gemäss, nur ein einziges Mal wiedergebe.

§ 51. Er lautet so: Uta azem fraorvaesyêni (!) | humaya Vard'akanâmca | Hiaony-hcca dañhavô.

Das kann nur eine einzige Bedeutung haben: „So wie ich mit Geschicklichkeit voranschreite[1]) in den Regionen (dañhavo acc. plur.) der Vardhakas und des Hyaonya und dort tödte Hunderte, Tausende u. s. w." Alles ist ganz genau und bedarf auch nicht der geringsten Verbesserung. H. Bartholomae verbessert ohne alle Veranlassung: *humayâmca Verdhakâmca hiyaonyâo haca dañhâvô* und macht dann noch ganz unstatthafter Weise aus *dañhâvô* einen Genitiv-Ablativ. Mit Bezug auf die Uebersetzung Spiegel's und die meinige bemerkt er dann noch: „Wo sonst noch heisst *haca* „hin . . . zu"? Ganz gewiss heisst *haca* nie „hin . . . zu"; aber leider steht gar kein *haca* in dem Satze. Verlangt man vielleicht von uns, dass wir die Einschiebung dieses Wortes in den Text voraussehen und demnach übersetzen sollen?

§ 50. Das ist eine verzweifelte Stelle, sagt H. Bartholomae, der *peshanê* in *peshanem* verändert, mehrere Wörter streicht, übersetzt: „dass ich einen Kampf bestehe mit Arejataspa-Darshinika u. s. w." und dann bemerkt, dass die Uebersetzung Spiegel's unmöglich und die meinige unbrauchbar sei. Sein Urtheil über letztere wäre sicher anders ausgefallen, wenn er sie mit Aufmerksamkeit betrachtet und ihre Begründung erkannt hätte. Dieselbe ist sehr einfach.

An dieser Stelle ist das Versmass gestört. Man muss es also wieder herstellen. Das hierbei zu befolgende Verfahren wird uns im Anfange des § angedeutet. Wir schreiben:

Avat âvaptem dazdi mê — Ashi vañhvi yat azâni | peshanê asta-aurvañtô (acc.) ||

Yatha azâin peshanê | mairim hyaonem arjataspem ||
Yatha azâni peshanê | Darshinikem daêvayasnem ||

---

1) *fraorvaêsyêni* (cf. 257) und nicht *fraorvaêsayêni*, welches das Versmass stört, übrigens auch nicht die Bedeutung „Zurückführen" hat. cf. § 15.

Diese Verbesserung ist gerechtfertigt; denn 1) das Versmass verlangt sie, 2) der parallele Accusativ *aurvañto* deutet sie an, 3) sie vermeidet alle ungerechtfertigten Textverstümmelungen, 4) der von H. B. herausgebrachte Sinn ist ungenügend, die Helden sehnen sich nicht nach Kampf, sondern nach Sieg; und endlich 5) bringt diese Verbesserung den nothwendigen Sinn hervor: „dass ich in der Schlacht die feindlichen Führer in die Flucht schlage".

Aus dem Vorhergehenden wird man ersehen wie wenig meine Uebersetzung unbrauchbar ist. Es wäre mir ein Leichtes, die Beispiele zu häufen, ich will mich jedoch damit begnügen ein für alle mal zu bemerken: „Meine geehrten Collegen im Iranismus mögen jedesmal, wenn ich mich in meiner Uebersetzung von dem Wortlaute des Textes entferne, die Bewegründe untersuchen, welche eine solche Abweichung veranlasst haben. In meinen kurzen Anmerkungen konnte ich nicht immer Alles sagen; ich zählte jedoch immer auf die Loyalität meiner Kritiker, und ich bin überzeugt, dass sie, wenn sie gewissenhaft meine Erklärungen prüfen wollen, selten in den Fall kommen werden, dieselben ungenau und unbrauchbar zu finden".

Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften.

Von

G. Bühler.

4. Viertes Edict.

A. Girnār Version.

Z. 10. Die Lesart *ta imamhi athamhi* ist vollständig sicher, trotzdem dass ein Riss schräg durch den unteren Theil des *ta* hindurch geht.

Z. 12. Ich lese *locetayvā*, weil ich glaube, dass in allen Participien Fut. Pass. die Ligatur *yva* die richtige Stellung der Buchstaben repräsentirt. Meine Gründe dafür sind 1) dass auch das Pali ein Sanskrit *hya* in *yha* verwandelt, 2) dass einige der modernen gesprochenen Dialecte von Gujarāt das Umspringen des *i* oder *y* vielfach begünstigen. Im südlichen Gujarāt hört man stets *kairuṃ* für *karyuṃ*, „gemacht“, *aipo* für *āpyo* „er gab“ u. s. w. und dieselbe Eigenthümlichkeit findet sich auch wenn schon weniger häufig, in der Heimat der Edicte, dem südlichen Kāṭhiāvāḍ. Die moderne Schriftsprache zeigt hievon nichts, weil die Umstellung für barbarisch gilt.

B. Jaugaḍa Version.

14. A(t)ikaṃtaṃ aṃtalaṃ bahūni vasasatāni vaḍhiteva pānālaṃbhe . . . .
15. Se aja devānaṃ piyasa piyadasine lājine dhaṃmacalanena bhe(l) . . . .
16. diviyāni lūpāni dasayitu munisānaṃ[.] Ādise bahūhi vasasate . . . .
17. dhaṃmā(nu)sathiyā anālaṃbhe pāṇānaṃ avihisā bhūtānaṃ nātisu (saṃpa) . . . .
18. esa aṃne ca bahuvidhe dhaṃmacalane vaḍhite va(ḍhayi) . . . . .
19. piyadasine lājine pava(ḍhayisaṃti) [y]e(va) dhaṃmaca . . . . .
20. dhaṃmacalane pi cu no hoti . . . .
21. hi(ṃ)ni mā alocayi . . . .

14. अतिकंतं अंतलं बहूनि वससतानि वढितेव पानालंभे · · · · ·

15. से अज देवानं पियस पियदसिने लाजिने धंमचलनेन भेल · ·

16. दिवियानि लूपानि दसयितु मुनिसानं [।] आदिसे बहूहि वस-
सते · · · · · · · · · · ·

17. धंमानुसथिया अनालंभे पानानं अविहिसा भूतानं नातिसु
संप · · · · · · · · · · · ·

18. एस अंने च बहुविधे धंमचलने वढिते वढयि · · · · · · · · ·

19. पियदसिने लाजिने पवढयिसंति येव धंमच · · · · · · · · · ·

20. धंमचलने पि चु नो होति ·

21. हिनि मा अलोचयि ·

Anmerkungen.

Z. 14. *Atikaṃtaṃ*, die untere Hälfte von *ti* ist zerstört.

Z. 15. *Bhel . .*, die rechte Hälfte des *la* ist zerstört.

Z. 16. *Dasayitu*, so auch S. W. E.'s Copie.

Z. 17. *Dhaṃmānu°*, der untere Theil von *nu* ist sehr geschädigt; *avihisā*, so auch S. W. E.'s Copie. Die letztere liest am Ende der Zeile *naṃ* statt *saṃpa*, das auf der Photographie mit einer Lupe erkennbar ist.

Z. 18. *Bahuvidhe*, so auch S. W. E.'s Copie; *vaḍhayī*, die Curve des *ḍha* rechts ist mit dem Striche links vereinigt.

Z. 19. *Lājine*, so auch S. W. E.'s Copie; die Phot. lässt *pavaḍha . isaṃ* deutlich erkennen; *y* und *ti* sind unkenntlich; von dem folgendem *yeva* sieht man ausser *e* den Mittelstrich des *ya* und die Hälfte des *va*. S. W. E.'s Copie hat *pavaḍhayisaṃ* 3 *letters dhammaca*.

Z. 21. *Hini*, auf der Photographie ist nichts von *i* zu sehen, dagegen läuft ein Strich schräg von der Spitze des *ha* nach unten rechts. S. W. E.'s Copie hat *hiṃni*.

C. Die Khalsi Version.

9. (Ati)[kaṃ]ta(ṃ) a(ṃtala)ṃ ba(hu)ni vas(asa)tāni va[ḍhi]t(e)vā pān(ā)laṃbhe (vih)isā cā (bhutāna)ṃ nātin(aṃ) asaṃpaṭi(pa)ti (samaṇaba(ṃ)bhanāna(ṃ) asaṃpaṭipati[.] S(e) a(jā) devā(n)am piyasā piyadasine lā(jin)e dhaṃmaca(lane)nā (bhe)ligh(o)s(e) (aho) dhaṃmaghose vimānadasan(ā)

10. [ha](thini) agikaṃdh(āni a)ṃnāni (c)ā divyā(ni lu)pāni dasa(y)it(u) (ja)nas(a)[.] (Ā)dis(e) ba(h)uhi (v)a(sa)[sa]te(h)ī na hutapuluve

ta(d)ise a(j)ā v(a)ḍhit(e) devānaṃ piyasā (p)iy(a)da(s)ine (l)ājine dhaṃm(anu)sathiye a(n)ālaṃbhe pānānaṃ avihisā bhutānaṃ nāti(naṃ)

11. (saṃpa(ṭi)[pa]ṭi baṃ(bhana)[sa](ma)nā(na)ṃ saṃpa(ṭ)ipati (mā-tāp)itisu susu(s)ā (esbe cā) aṃ(ne cā) ba(h)uvidh(e) dhaṃma-calane (va)ḍh(i)te vaḍhiyisati cevā devā(naṃ) piy(e) piyadas(i) lā(j)(ā) imaṃ dhaṃ(ma)calanaṃ[.] Putā ca ka . . natāle (c)ā panāti(ky)ā cā devān(aṃ) piyasā piyadasine lājin(e)

12. (vaḍha)yi(saṃ)(ti) [e]v(a) (dhaṃma)cal(a)n(a)ṃ i[ma](ṃ) āva k(a)[pa]ṃ dhaṃma(s)i si(lasi) cā (t)i(ṭh(aṃ)te) dhaṃmaṃ anusā-sisaṃti[.] (Ese) hi (se)ṭhe kaṃm(e) aṃ dhaṃmānusāsan(a)ṃ[;] dhaṃmacalane pi cā no hoti as(i)la(s)a. Se im(asā) athasā vaḍhi ahini ca sādhu[.] Etāye (a)thā(ye) i[ya]ṃ likhite

13. (imasā) atha(sā) v(a)ḍh(i) yujaṃtu hini ca (m)ā a(lo)(c)ayi(su) duvāḍa(sa)v(a)sābhi(s)iten[a] devānaṃ piye(nā) pi(yad)as(i)n(ā) la(j)inā lekhitaṃ.

9. अतिकंतं अंतलं बहूनि वससतानि वढितेवा पानालंभे विहि-
सा चा भुतानं नातिनं असंपटिपति समनबंभनानं असंपटि-
पति [।] से अजा देवानं पियसा पियदसिने लाजिने धंमचलनेना
भेलिघोसे अहो धंमघोसे विमनदसना

10. हथिनि अगिकंधानि अंनानि चा दिवानि लुपानि दसयितु
जनस [।] आदिसे बहूहि वससतेहि ना हुतपुलुवे तादिसे अजा
वढिते देवानं पियसा पियदसिने लाजिने धंमनुसथिये अनालंभे
पानानं अविहिसा भुतानं नातिनं

11. संपटिपति बंभनसमनानं संपटिपति मातापितिसु सुसुसा एसे
चा अंने चा बहुविधे धंमचलने वधिते वधियिसति चेवा
देवानं पिये पियदसि लाजा इमं धंमचलनं [।] पुता च क ˙ ˙
नताले चा पनातिक्या चा देवानं पियसा पियदसिने लाजिने

12. वढयिसंति एव धंमचलनं इमं आव कपं धंमसि सिलसि चा
तिठंते धंमं अनुसासिसंति [।] एसे हि सेठे कंमे अं धंमानु-
सासनं [।] धंमचलने पि चा नो होति असिलसा से इमसा अथसा
वधि अहिनि चा साधु [।] एताये अथाये इयं लिखिते

13. इमसा अथसा वधि युजंतु हिनि च मा अलोचयिसु दुवा-डसवशाभिसितेना देवानं पियेना पियदसिना लाजिना ले-खितं ॥

Anmerkungen.

Z. 9. Das dritte Zeichen von *atikaṃtaṃ* ist mit Ausnahme des oberen Vertikalstriches des *ka* vollständig vernichtet. Es scheint mir auch, dass ein Stück von *Anusvâra* noch zu erkennen ist. Die Lesung *vihiṃsâ* ist nicht absolut unmöglich, da sich rechts vom *i* des *hi* noch ein grosser eckiger weisser Fleck findet. Da aber *avihisâ* (Z. 10) ganz deutlich ist, (obschon ein Anusvâra mit Bleistift eingezeichnet ist), so ziehe ich die oben gegebene Lesart vor, welche sich auch in den Dhauli und Jaugada Versionen findet. *Nâtinaṃ* sieht allerdings beinahe wie *nâtinâ* aus. Aber ein feiner Einschnitt, der das *â* halb von der Spitze des *n* trennt, beweist, dass hier, wie öfter, das scheinbare *â* nur durch das Ausbrechen eines kleinen Stückchens zwischen dem *na* und dem *Anusvâra* enstanden ist. *Se* sieht beinahe wie *so* aus; das *â* in *ajâ* ist nicht sicher. Das letzte *â* von *vimanadasanâ* (lies *vimâna*°) ist sicher, da der Abklatsch inmitten des grossen Fleckes, welcher dem *na* folgt, den Umriss des *â* noch deutlich zeigt. Der weisse Fleck ist durch eine sehr flache Abschürfung entstanden, während das *â* tiefer eingehauen ist.

Z. 10. Von *ka* in *kathini* ist noch gerade ein kleines Stück rechts sichtbar. Das *sa* von *janasa* steht unter der Linie. Da die Spitze in eine grosse Abschürfung oder Ader hineinreicht, so ist vielleicht *janasâ* zu lesen. Das *se* von *âdise* ist nicht ganz sicher, da sich ausser etwas unregelmässigen Strichen links vom *sa* auch noch mehrere Puncte rechts davon finden. *Nâ* ist deutlich, aber wahrscheinlich *no* dafür zu schreiben. Lies *dhaṃmânusathiyâ*. Das *naṃ* von *nâtinaṃ* ist etwas undeutlich; *saṃ*, wie Cunningham liest, steht aber nicht da.

Z. 11. Das zweite Zeichen in *mâtâpitisu* ist sehr verwischt und sieht beinahe wie *dâ* aus. Wenn die Form *mâdâ*, obschon immerhin möglich, nicht so sehr auffällig wäre, würde ich dieselbe in den Text gesetzt haben. Das erste Zeichen von *eshe* ist, wenn auch beschädigt, doch sicher zu erkennen. Das zweite ist von der durch Senart richtig gedeuteten, weiter unten so häufigen Form des ष, , ein wenig verschieden, indem der Buchstabe, wie dies auch bei *sa* mitunter vorkommt, in einem Zuge gemacht ist, , und so einem *ja* nahe kommt. Von dem letzten *e* sind nur schwache Spuren erhalten. *Vadhiyisati*, das erste *i* ist nicht ganz sicher, und es ist immerhin möglich, dass der Stein die richtige Form *vadhayisati* gehabt hat. *Putâ ca ku*, wie Cunningham liesst, steht nicht da, sondern *putâ ca ka* und der Raum zwischen *ka* und dem

folgenden *nâtâle* ist so gross, dass zwei Buchstaben dagestanden haben können.' Man sieht aber nur unbestimmte Striche und Puncte.

Z. 12. Die Spitzen der ersten beiden Zeichen von *vaḍhayisaṃti* sind so verwischt, dass man über die Vocale nicht sicher sein kann. Dass erste Zeichen von *eva* ist ganz verwischt. Der Form des weissen Fleckes nach zu urtheilen, kann es auch *e* gewesen sein. Von *kayaṃ* ist nur das Kreuz des *ka* und der Anusvâra deutlich. Das *ya* ist durch eine Abschürfung beinahe ganz zerstört und diese reicht bis unmittelbar an das *ka* heran. Von einem *a* kann ich aber nichts entdecken. Die linke Seite des *tha* von *tithaṃte* ist, ebenso wie das folgende Akshara, übel zugerichtet und man kann von keiner sicheren Lesung der Vocale reden. Cunningham's *tiṭhâto* ist an und für sich nicht unmöglich, aber, da es gegen den Gebrauch des Khâlsi Dialectes ist, nicht wahrscheinlich. *Hoti*, für welches Cunningham *poti* giebt, ist auf dem Abklatsche sicher. Die letzten beiden Aksharas von *imaṃsi* sind sehr verwischt. Doch scheint mir der breite unförmliche Strich rechts vom *ma* nur zufällig entstanden zu sein und die Breite des oberen Theiles des *sa* anzudeuten, dass ursprünglich *si* dastand. *Imâsi* ist jedoch auch eine mögliche Lesart. *Dhaṃmânusâsane* ist bei dem Zustande der Inschrift, auch eine mögliche Lesung. Das Ende von *iyaṃ* ist gleichfalls sehr undeutlich. Doch glaube ich den Mittelstrich des *ya* und rechts von diesem den Rest eines Anusvâra zu erkennen.

Z. 13. *Duvâḍaśavaśâbhisitenâ*, das Zeichen für den zweiten Zischlaut ist das palatale *śa*, welches weiter unten häufiger vorkommt. Der dritte Zischlaut ist vielleicht *sha* zu lesen. Der Anusvâra von *lekhitaṃ* ist ebenso wie der von *nâtinaṃ* (Z. 9) einem *â* ähnlich geworden aber noch erkennbar.

Uebersetzung der Khâlsi Version.

Eine lange Periode, viele Jahrhunderte sind verstrichen [1], (während welcher) das Morden der lebenden Wesen, die grausame Behandlung der Creaturen, das ungebührliche Benehmen gegen Verwandte (und) das ungebührliche Benehmen gegen Brahmanen und Asceten sich nur vermehrt hat. Jetzt aber (hat) der göttergeliebte König *Priyadarśin* in Folge seiner (Bekehrung zur) Erfüllung des Gesetzes, Trommelschall oder vielmehr Gesetzesschall (ertönen lassen), nachdem er dem Volke den Anblick von Götterwagen, Elephanten, Illuminationen und andere wunderbare Schauspiele gezeigt hat [2]. Wie es in vielen Jahrhunderten nicht geschehen ist, so ist jetzt durch des göttergeliebten Königes *Priyadarśin* Gesetzesverkündigung, die Schonung der lebenden Wesen, die barmherzige Behandlung der Creaturen, das geziemende Betragen gegen Verwandte, das geziemende Betragen gegen Brahmanen und Asceten, der Gehorsam gegen die Eltern gefördert; diese und viele andere Arten der Pflichterfüllung sind gefördert und der göttergeliebte König *Priyadarśin*

wird diese Pflichterfüllung noch ferner fördern. Sowohl die Söhne . . . als die Enkel und Grossenkel des göttergeliebten Königs *Priyadarśin* werden diese Pflichterfüllung fördern bis an das Ende der Zeiten, und werden, (selbst) ausharrend im Gesetz und in guter Sitte [3]), Unterweisung im Gesetze ertheilen. Denn die Unterweisung im Gesetze ist das beste Werk; auch ist die Erfüllung des Gesetzes dem sittenlosen unmöglich. Eben diese Sache [4]) zu fördern und sie nicht zu vernachlässigen ist etwas verdienstliches. Zu diesem Zwecke, damit man diese Sache fördere und nicht daran denke sie zu vernachlässigen, hat der göttergeliebte König *Priyadarśin* diese Schrift [5]) aufzeichnen lassen, als er zwölf Jahre gesalbt war.

Anmerkungen.

1) Was die Erklärung der Phrase *atikaṃtaṃ aṃtalaṃ* am Anfange dieses und anderer Edicte betrifft, so ist natürlich vor dem Nachsatze *tatâ* zu ergänzen. *Atikrântam antaram bahûni varshaśatâni tatra vardhita evâlambhaḥ prâṇinâm* u. s. w. würde untadeliges Sanskrit sein und selbst die Auslassung von *tatra* würde nicht wohl fehlerhaft genannt werden können. Denn es ist weder im Sanskrit noch in den älteren und jüngeren Prakrit Sprachen ungewöhnlich, dass Sätze, von welchen der eine dem andern logisch untergeordnet ist, ohne Verbindung neben einander gestellt werden. Ein ähnlicher Fall findet sich in dem Rûpnâth Edicte Z. 4—5 *athi silāṭhubhe silāṭhambhasi lākhāpeta vayata*. Im modernen Gujarati hört man oft Redensarten wie: *ghaṇā divas thayā tame nahī āvyā*, Sie haben mich lange nicht besucht!

2) Die Construction des zweiten Satzes ist von Senart richtig erklärt. Da es sich von selbst versteht, dass Priyadarśin der intellectuelle Urheber des Trommelschalles ist, so konnte ein Absolutivsatz, welcher bekanntlich mit dem Hauptsatze *samânakartṛika* sein muss, angefügt und auf den zu supplirenden Agens bezogen werden. Aehnliche kühne Constructionen sind im Sanskrit nicht selten. Ich übersetze den Satz wörtlich: „Aber jetzt in Folge der Erfüllung des Gesetzes durch den göttergeliebten K. P. Trommelschall oder vielmehr Gesetzesschall, dem Volke den Anblick von Götterwagen u. s. w. gezeigt habend“, und weiche schon hierbei, noch mehr aber in der weiteren Erklärung von Senart ab. Senart giebt als die wörtliche Bedeutung: „Mais maintenant [voici] grâce à l'observance de la religion par le roi Piyadasi, le retentissement du tambour ou bien plutôt le retentissement de la loi, en montrant aux hommes etc.“. Er fasst also das Absolutiv *dasayitu* im Sinne eines Part. Praes., während es näher liegt es in seiner eigentlichen Bedeutung, der des Part. Perf. zu nehmen. Sodann erklärt Senart das Wort *dhammacalana* „l'observance de la religion“ weiterhin als die „Befolgung aller Vorschriften der Buddhistischen Religion“ und kommt, indem er annimmt, dass der Absolutivsatz den Buddhi-

stischen Fest- und Reliquiencultus beschreibt, zu der folgenden freieren Uebersetzung: „Mais aujourd'hui le roi Piyadasi, cher aux Devas, fidèle à la pratique de la religion, a fait résonner la voix des tambours [de telle sorte qu'elle est] comme la voix [même] de la religion, montrant au peuple des processions de châsses, d'éléphants, de torches et autres spectacles célestes". So sehr ich die Feinheit dieser Erklärung anerkenne und so fest ich überzeugt bin, dass dasjenige, was dem Volke gezeigt wurde, irdische Schauspiele, nicht himmlische Erscheinungen waren, so kann ich mich doch mit Senart's Endresultate nicht einverstanden erklären. Denn es ist mir, ebenso wie Kern, unmöglich in das Wort *dhamma* mehr hineinzulegen als *Priyadarśin-Aśoka* selbst thut. Es wird uns in diesem wie in andern Edicte deutlich gesagt, was Aśoka unter *dhamma* „Gesetz, Pflicht oder Tugend" und unter *dhammacalana* „Befolgung oder Erfüllung des Gesetzes oder der Pflicht" versteht. Fasst man die in den verschiedenen Stellen aufgezählten Einzelheiten zusammen, so ist der Inhalt des *dhamma*: „die Schonung und barmherzige Behandlung aller lebenden Wesen, Ehrerbietung gegen ehrwürdige Personen, Gehorsam gegen die Eltern, Güte gegen Diener und Sclaven, Freigebigkeit, Duldsamkeit gegen Andersgläubige, Reinigung des Herzens durch den Sieg über die schlechten Neigungen und Leidenschaften". Von dem buddhistischen Cultus ist nie die Rede und dieser Umstand, den ich weiterhin zu besprechen haben werde, hat wahrscheinlich seine guten Gründe. Bleibt man aber dabei, dass *dhammacalana* nichts weiter als die Erfüllung der Pflichten der Moral bedeutet, und nimmt man das Absolutiv in seinem eigentlichen Sinne als Part. Perf., so wird man nothwendig dazu getrieben Lassen's Auffassung unserer Stelle anzunehmen. Der letztere versteht [1]) dieselbe so, dass Aśoka uns berichtet, er habe nach seiner Bekehrung seine neuen Grundsätze, seinen *dhamma*, bei Trommelschlag in seinem Reiche verkündigen lassen und bei dieser Gelegenheit ein grosses Fest gefeiert [2]). Zu Gunsten von Lassen's Erklärung spricht besonders der Umstand, dass dieselbe ganz mit den indischen Sitten und der Tradition übereinstimmt. Die indischen Könige pflegten wirklich wichtige Befehle dem Volke unter Trommelschlag verkündigen zu lassen [3])

---

1) Indische Alt. II, 238.

2) Gegen diese Erklärung wendet Senart zwar ein, dass man dann *dhammacalana* zu eng in dem Sinne von „Bekehrung zur Befolgung des Gesetzes oder der Pflicht" fassen müsse. Dabei übersieht er aber, dass die Inder sehr häufig weitere Begriffe in speciellen Verbindungen verengern und dass im *lokabhaṇika artha* gebraucht, *dhammacalana* sehr wohl einen bestimmten Punct z. B. den Anfang des *dhammacalana* bedeuten kann.

3) Siehe z. B. Rājataraṅgiṇī III, 5, wo der zweite Halbvers nach den Śārada MSS. folgendermassen lautet: *sarvato 'mārimaryādāpaṭahān udaghoshayan* ||. Sie liessen die Trommeln, (welche) das Gebot der Schonung (der Thiere verkündigten), überall ertönen".

und der buddhistische Bericht im Mahavamso IV, 95 erwähnt, dass Aśoka unmittelbar nach seiner Bekehrung ein grosses Fest, die *akkhipūjā* zur Feier der wunderbaren Erscheinung ein Buddhabildes, veranstalten liess. Mag man über den Werth der buddhistischen Tradition denken wie man will, so wird man jedenfalls daraus entnehmen können, dass die Feier eines Festes aus Anlass des Glaubenswechsels den alten Buddhisten natürlich erschien und dass es ein alter Brauch war auch Ereignisse im religiösen Leben der Fürsten durch Feste zu feiern.

Was nun die einzelnen Schauspiele betrifft, welche Aśoka seinem Volke gab, so bezieht sich der Ausdruck *vimānadarśanā* „das Zeigen von Götterwagen" wahrscheinlich auf eine Procession mit Götterbildern und Statuen oder Reliquien des Śakyamuni Gautama und vielleicht anderer Sectenstifter die Aśoka's *dhaṃma* gepredigt hatten. Nach indischer Sitte werden die Statuen u. s. w. auf kunstvoll geschnitzten und reich verzierten, gewaltigen Wagen herumgeführt. Obschon dieselben gewöhnlich *ratha* genannt werden, so passt der Ausdruck *vimāna*, welcher eigentlich die fabelhaften palastartigen Gefährte bezeichnet, auf denen die Götter durch die Luft einherfahren, vollkommen auf dieselben. Die Gegenwart von Elephanten versteht sich bei jedem grossem Feste und besonders bei jeder feierlichen Procession von selbst. *Agikaṃdha*, das etymologisch entweder „Feuerbaum oder „eine Masse von Feuer" bedeuten kann, könnte man sowohl auf Feuerwerke als auf Gerüste oder Pfeiler zur Illumination deuten. Da es nicht sicher ist ob die Inder schon zu Aśoka's Zeiten ebenso geschickt in der Anfertigung von Feuerwerken waren wie später, so wird die letztere Deutung vorzuziehen sein. Dabei ist zu beachten, dass man jetzt noch oft bei den Tempeln gemauerte Pfeiler findet, welche mit kleinen Vorsprüngen zur Aufstellung von Lampen versehen sind und dass dieselben wenigstens bei den Maraṭhen noch jetzt *āgjhāḍ* „Feuerbäume" genannt werden. Diesen Ausdruck, welcher in Molesworth's Lexikon nicht verzeichnet ist, habe ich öfter auf meinen Reisen im Dekhaṇ, z. B. in Jijūri (Collectorat Puṇa) wo ich mich nach der Bedeutung dieser Pfeiler erkundigte, gebrauchen hören. Derselbe stimmt genau mit Aśoka's Ausdruck *agikaṃdhāni* überein. In freierer Uebersetzung giebt man letzteres Wort wohl am besten durch „Illuminationen" wieder. Unter den *divyāni lupāni* „wunderbaren Gestalten oder Schauspielen" wird man die übrigen prächtigen Paraphernalia indischer Feste, reiche Banner, Blumenschmuck u. s. w. zu verstehen haben.

3) Ich glaube man wird *sīla*, *śīla*, am besten in seiner eigentlichen Bedeutung als Synonym von *ācāra* „gute Sitte" fassen und keine technische buddhistische Bedeutung darin suchen. Das letztere geht desshalb nicht wohl, weil Aśoka's *dhaṃma* dem buddhistischen *śīla* ziemlich genau entspricht.

4) Betreff's *atha* schliesse ich mich Pischel's Ansicht an und

suche keine speciell buddhistische Bedeutung in dem Worte. Was Asoka damit meint, ist natürlich das *dhaṃmacalana*.

5) Ich nehme *likhite* als Substantiv im Sinne von *lipi*, da bei dieser Erklärung das folgende *lekhitam* ein Subject hat. Im Sanskrit hat *likhita*, n. sehr häufig die Bedeutung „Document“.

5. Fünftes Edict.

A. Die Girnâr Version.

Z. 4. Das Wort, welches gewöhnlich *todasavisâbhisitena* und von Pischel *taudasavâsâ*° gelesen wird, ist entweder *traidasavâsâ* oder *tredasavâsâ*°. Wer das Häkchen rechts von der Spitze des *ta* genau ansieht und sowohl mit den sonst vorkommenden *â*-Strichen als auch mit den übergeschriebenen *ra*-Häkchen vergleicht (z. B. *prajûkatâbhikâresu* V, 7, *putralâbhesu* IX, 2, *pravajitâni* XII, 1, *prasâdo* XIII, 5)[1] wird leicht erkennen, dass man hier statt des sinnlosen *to* oder *tau*, die im Girnâr Dialekt zulässige Form *tre* oder *trai* hat. Es ist schwer zu entscheiden ob der Vocal *e* oder *ai* gewesen ist. Die beiden Striche links von *ta* sind ungleicher Länge und der obere kann möglicher Weise zufällig sein. Mit Gewissheit lässt sich das letztere jedoch nicht behaupten, da wie *thairesu* (V, 7) zeigt, der Diphthong *ai* dem Girnâr Dialekte nicht fremd war.

Z. 5. Die Lesart *risṭikapeteṇikânam* darf nicht zu *râsṭika*° geändert werden. Die beliebte Erklärung des Wortes durch Sanskrit *râshtrika*, (welches, nebenbei bemerkt, als Völker- oder Landesnamen nicht nachgewiesen ist) und seine weitere Identification mit *Surâshtrâḥ* oder *Lâṭa* ist auf jeden Fall zu verwerfen, da die *Risṭikapeteṇikas* zu den unabhängigen Nachbarn Aśoka's gehörten, während *Soraṭh* und *Lâṭa* seinem Reiche einverleibt war. *Risṭika* ist, wie mir scheint, aus *Ṛishṭika* entstanden. Die *Ṛishṭikas* sind ein Volk, welches Râmâyaṇa IV, 41, 10 zusammen mit den *Vaidarbhas* genannt wird. Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, dass sie ihre Sitze im Centrum des *Dekhan* hatten, etwa im Gebiete des *Nizâm* von *Haidrâbâd*. Da Aśoka's Reich in dieser Gegend die gewöhnliche Grenzscheide zwischen den nördlichen und südlichen Staaten, den Fluss *Narmadâ*, nicht überschritten zu haben scheint, so gehörten die *Ṛishṭikas* natürlich zu den *aparântas* oder unabhängigen Grenzvölkern, wie unsere Stelle behauptet. Die Formen *Laṭhika* (Dhauli) und *Raṭhika* (Shâhbâzgarhi), können, vorausgesetzt dass

1) In den letzteren drei Fällen hat auch Senart die einem verkürzten *â*-Striche sehr ähnliche Häkchen als *ra* gelesen. Es findet sich aber auch II, 6 und V, 8 wo beide Male *savvatra* für *savvatâ* zu lesen ist, ferner X, 4 wo *aññatra* nicht *aññata* steht, sodann XII, 8, wo *prasaṃsaâ* für *pasaṃsaâ* gelesen werden muss und endlich XIII, 4, wo *tatâ* zu *tatra* zu corrigiren ist.

sie richtig gelesen sind, ebenso gut Vertreter von *Ṛishṭika* als von *Râshṭrika* sein.

Was das zweite Wort des Compositums, *Peteṇika*, betrifft, so ist zwar, wie Pischel bemerkt, ein Horizontalstrich auch an der rechten Seite des ersten Akshara sichtbar. Doch ist schwerlich *Poteṇika* zu lesen, da bei *o* der *â*-Strich stets an der Spitze links und der *e*-Strich tiefer rechts steht, während hier das umgekehrte Verhältniss stattfindet. Ich halte deshalb diesen scheinbaren *â*-Strich, ebenso wie ein etwas undeutliches Häkchen an der Curve des *pa* rechts für zufällig. Wer das eine berücksichtigt, wird auch das andere nicht auslassen dürfen und *Hoteṇikânaṃ* lesen müssen. Zu Gunsten der Lesung *Peteṇika* kann man anführen, dass die Dhauli und Shâhbâzgarhi Versionen dieselbe oder ähnliche Lesarten haben. Ferner kann ich mit meinen Vorgängern, die *Petenika* mit *Pratishṭhâna-Paiṭhâna* oder mit dem Griechischen *Bettigoi* identificiren, aus sprachlichen Gründen nicht übereinstimmen. Ich glaube, dass ein Compositum **Praitâyanika* or **Pretâyanika* darin steckt. Den entsprechenden Namen kann ich bis jetzt aus dem Sanskrit nicht nachweisen. Soviel ist aber durch die Zusammenstellung des Wortes mit *Ṛishṭika* in unserm Edicte und mit *Bhoja* im dreizehnten sicher, dass es ein südliches Volk bezeichnet.

Z. 6. *Apariġodhâya*, nicht *aparâġodhâya* scheint die Lesart des Steines gewesen zu sein. Der Haken nach oben ist aber sehr verwischt.

Z. 7. Vor . . *jâkatâbhikâresu* ist die linke Hälfte des *pa* mit dem *ra*-Häkchen an der Spitze deutlich sichtbar und *prajâkatâbhikâresu* zu lesen.

Z. 8. *Ne (vâpi)* steht nicht auf dem Steine, sondern es ist blos ein *e*-Strich zu sehen, der an einem Vertikalstriche hängt. Der scheinbare Horizontalstrich an der Wurzel des letzteren, kann mit der Lupe ganz deutlich als die Grenze einer Abschürfung erkannt werden, an deren rechtes Ende sich ein kleines Stückchen von einem wirklichen Buchstaben anschliesst. Man darf dreist [*y*]*e* ergänzen. Für *savatâ* ist *savatra* zu lesen. Am Ende der Zeile lese ich *ti' va* für *ti va* (so auch Pischel).

Z. 9. Vor *dhammamahâmâtâ* ist die Spitze eines Vertikalstriches mit angehängtem *e*-Striche zu sehen. Die Lesart war also *te* wie in der Khalsi Version.

B. Jaugada Version.

22\. Dev(ânaṃ) piye piya(da) . . . .
23\. (na)ti(î) va palaṃ ca (te) . . . .
24\. s(u)padâla[ye] . . . .
25\. . . . .

26. bhanibhi . . . .
27. . . . mokhaye . . . .
28. . . . e.

Anmerkungen.

Z. 23. Das erste Zeichen ist auf der Photographie nicht mit Sicherheit zu erkennen. S. W. E. C. liest *kulāra*.

Z. 25. Kein einziges Zeichen ist vollständig erhalten; nur Reste, die wie *pana* aussehen, sind sichtbar: S. W. E. C. hat *nd*.

Z. 28. S. W. E. C. liest *e rā*.

C. Die Khalsi Version.

Devānaṃ piye piyada(si lā)jā ahā(:) (ka)yāne dukale[:] e aṃ(di-(ka)le ka[yā]nasā se dukalaṃ (ka)leti. Se ma(ma)yā ba(hu) kayān(e) (ka)ṭe[.] T(ā ma)m(a) [putā] ca natā(le ca)

14. (palaṃ) [ca] te(hi) [y](e apatiye m)e āva kapaṃ (ta)thā (anu)-vaṭi(saṃ)ti (s)e (suka)ṭaṃ kach(a)ṃ(t)i[.] E cu (hetā) desaṃ pi [hā]pa[y]i[sat]i se dukaṭ(aṃ) k(a)ch(ati). (Pā)pe hi nāma supadā(la)ye. Se (a)tikaṃ(t)aṃ aṃtalaṃ n(o) hutapuluv(ā) dhaṃ(ma)mahāmatā nāma[.] T(e)dasavasābhisite(nā) mama[yā] dhaṃmamahāmāt(ā) [ka]ṭā[.] (Te savapāsa(ṃḍe)(s)u viyā[pa]ṭā

15. dhaṃmadhi(ṭh)ā[nā](ye) (c)ā dhaṃmavaḍhiyā (hita)sukhāye (vā) dhaṃmayu(tasā) (ta)ṃ yonakaṃbojagaṃ(dh)ā[lā](na)m e (vāpi) aṃne apalaṃtā[.] Bhaṭa(maye)su baṃbhani(bhe)su a(na)-thesu (v)udhesu hidasu(kh)aye dhaṃmayutāye apalibodhāye (viyā)pa(ṭā) (t)e[.] Baṃdha(nabadha)sā paṭividh(ā)na(ye) apa-libodhāye mokh(ā)ye cā e(ya)ṃ anuba(dhaṃ) pajāva ti vā

16. [kaṭābhikā]le ti (v)ā mahāla)ke ti vā viy(ā)paṭā te. Hi(d)ā bā(h)ile(s)u cā na[ga](lesu) sav(e)(su) [olo]dhan(esu) bhā(tinaṃ) cuna bhagin(inaṃ) e vā(pi) aṃne n(ā)ti(kye) (sava)tā viy(āpa)-ṭā[.] E iyaṃ dhaṃmani(si)te ti vā dāna(saṃ)yute ti vā (sa)-vatā vijita(si) ma(m)ā dhaṃmayutasi vi(y)āpaṭ(ā) te dhaṃm(a)-mahāmātā[.] Etāye athāye

17. [i]yaṃ dhaṃma)li)pi (le)khita ci(la)thitikyā (hotu) [ta]thā (ce)me (pajā anuvataṃ)tu.

देवानं पिये पियद्सि लाजा आहा [।] कयाने दुकले [।] ए आदिकले कयानसा से दुकलं कलेति [।] से ममया बहु कयाने कटे [।] ता मम पुता चा नताले चा

14. पलं चा तेहि ये अपतिये मे आव कपं तथा अनुवटिसंति से सुकटं कछंति [।] ए चु हेता देसं पि हापयिसति से दुकटं कछति [।] पापे हि नाम सुपदालये [।] से अतिकंतं अंतलं नो

हुतपुलुवा धंममहामता नाम[।] तेदसवसाभिसितेना ममया धंममहामाता कटा[।] ते सवपासंडेसु वियापटा

15. धंमाधिठानाये चा धंमवढिया हितसुखाये वा धंमयुतसा तं योनकंबोजगंधालानं ए वापि अंने अपलंता[।] भटमयेसु बंभनि-भेसु अनथेसु वुधेसु हिदसुखाये धंमयुताये अपलिबोधाये वि-यापटा ते[।] बंधनबधसा पटिविधानाये अपलिबोधाये मो-खाये चा इयं अनुबधं पजाव ति वा

16. कटाभिकाले ति वा महालके ति वा वियापटा ते[।] हिदा बाहिलेसु चा नगलेसु सवेसु ओलोधनेसु भातिनं चुन भगिनिनं ए वापि अंने नातिक्ये सवता वियापटा[।] ए इयं धंमनिसिते ति वा दानसंयुते ति वा सवता विजितसि ममा धंमयुतसि वि-यापटा ते धंममहामाता[।] एताये अथाये

17. इयं धंमलिपि लेखिता चिलथितिक्या होतु तथा चेमे पजा अनुवतंतु ॥

Anmerkungen.

Z. 13. *Amdikute*, die ersten beiden Aksharas und der Anusvâra sind ganz deutlich, von *ku* der Horizontalstrich an der Curve rechts und das *u*, von *te* das *e*, sowie die allgemeinen Umrisse des Consonanten. Das *na* von *kayânasâ* zeigt allerdings oben eine kleine Spitze nach rechts, die aber für ein *â* viel zu kurz ist und nur zufällig entstanden sein kann. Das zweite *ma* in *mamayâ* ist unzweifelhaft. Das *ne* von *kayâne* zeigt oben einen Strich links, einen rechts und es folgt ein grosser Punkt oder Strich der sich mit dem Horizontalstriche vom folgenden *ka* verbindet. Das *t* von *tâ* ist deutlich, das *â* unsicher. *Natâ* in *natâle* ist ganz deutlich, *le* etwas verwischt aber lesbar.

Z. 14. *Cô* ist ganz unleserlich, für *tehi* könnte man auch *tesi* lesen. Das *ya* von *apatiye* ist allerdings einem *sa* ähnlich, aber nicht zu verkennen. Durch einen Riss, der mit dem rechten Seitenstriche des *ta* einen stumpfen Winkel bildet, sieht *tathâ* allerdings *athâ* ähnlich. Aber der Vertikalstrich eines *a* ist stets gerade, nie gekerbt. *Chu* ist ganz deutlich. Man könnte *heti*, wie Cunningham thut, zu lesen versucht sein, wenn der auf dem *â*-Striche stehende Strich nicht so formlos wäre. Die Spitzen von *kacha* in *kachati* haben allerdings gelitten, aber man könnte nur

kechati, nicht *kāchati*, wie C. thut, lesen. Das *pe* von *pāpe* ist deutlich genug; das erste Akshara sieht eher wie *pi* aus, ist aber sehr beschädigt. Der erste Anusvāra von *atikaṃtaṃ* ist vollkommen deutlich, das *ta* ist, wie oben in *tathā*, verunstaltet. Das *o* in *no* ist nicht sicher, *vā* in *hutapuluvā* sieht wie *vo* aus. Lies °*mahāmātā*. Der untere Theil des *ta* in *tedasa* ist vollkommen deutlich, die Spitze aber so beschädigt, dass man *to* lesen könnte. Das letzte Akshara von *mamayā* ist ganz verunstaltet und oben mit dem vorhergehenden *ma* verbunden, so dass Cunningham's Lesung nicht unmöglich ist.

Z. 15. Das *ā* in *dhammavaḍhiyā* ist ganz deutlich, das *ya* aber verunstaltet. Ein kleiner Strich auf dem *ā* des *vā* ist unzweifelhaft nur zufällig und nicht *vi* zu lesen. *Vā* ist aber wohl ein Fehler für *cā*. *Dhaṃmaye* ist ganz deutlich; *ta* und *se* sind verunstaltet, aber das auslautende *ā* wieder sicher. In *taṃ* ist das *ta* unsicher, die tiefe Höhlung der Anusvāra inmitten einer Abschürfung deutlich. Das *bhe* in *baṃbhanibhesu* ist beschädigt, aber, wie mir scheint, erkennbar. Cunningham's Lesung *thi* scheint mir unmöglich. Hinter dem anlautenden *a* von *anathesu* steht ein Punkt, der aber wie hunderte von andern solchen Punkten nur zufällig entstanden sein wird. Das *u* von *vudhesu* ist ganz deutlich, wohl einen Viertelzoll lang. Das Wort *dhammayutāye* gehört zu den besterhaltenen der ganzen Inschrift und das *e* ist ganz sicher. Das *ta* in *te* (für Cunningham's *se*) ist links etwas verunstaltet, aber erkennbar. In *baṃdhanabadhasa* sehe ich keine Spur von einem zweiten Anusvāra. Die Form des ersten *ba* und die des *dha* ist abnorm. Das *ye* von *paṭividhānāye* ist so beschädigt, dass man betreffs des Vokals nicht ganz sicher sein kann. Die Lesart *anubadhaṃ*, für Cunningham's *anubaṃdha*, ist sicher, aber wahrscheinlich ein Fehler für *anubaṃdhaṃ*.

16. In der Masse von unförmlichen Strichen und Flecken kann man mit einiger Phantasie vielleicht noch Reste der eingeklammerten Buchstaben des ersten Wortes entdecken. *Mahālake*, für Cunningham's *mahālāke*, sieht eher wie *mahālike* aus, obschon es mir nicht zweifelhaft ist, dass die Striche an der Spitze des stark beschädigten *la* nur zufällig entstanden sind. Die ersten beiden Silben von *olodhanesu* sind ganz unleserlich. Ich schreibe *olo*° statt *holo*°, weil ersteres die deutliche Lesart des folgenden Edictes ist. Alle Aksharas von *bhaginīnaṃ* sind mehr oder weniger entstellt und die letzten beiden oben und unten durch Risse verbunden und es wäre möglich *bhaginiyā* herauszulesen. *Vijitasi* (für Cunningham's *majatacha*), *vijita* ist ganz deutlich, *si* aber sehr entstellt.

Uebersetzung der Khālsī Version.

Der göttergeliebte König *Priyadarśin* redet (also): „Das Gute ist schwer zu vollbringen. Wer ganz in dem Guten aufgeht [1]), der

vollbringt etwas schwieriges. Nun habe ich viel Gutes vollbracht. (Wenn) nun meine Söhne und Enkel und nach ihnen die, welche bis an das Ende der Zeiten meinem Stamme entspriessen, in gleicher Weise (meinem Vorbilde) nachleben werden, so werden sie etwas verdienstliches thun. Wer aber auch nur einen Theil [2]) davon aufgeben wird, wird Uebles thun. Denn die Sünde entfaltet sich ja leicht" [3]).

„Nun ist eine lange Periode vergangen, während welcher die „Gesetzesobere" [4]) (Dharmmamahāmātra) genannten (Beamten) früher nicht existirten. Als ich dreizehn Jahre gesalbt war, sind Gesetzesobere (Dharmmamahāmātra) von mir angestellt. Diese sind bei allen Secten mit der Beaufsichtigung des Gesetzes, mit der Förderung des Gesetzes und mit dem Heile und Wohlergehen des pflichttreuen (Volkes) wie (auch) der *Yavanas*, *Kambojas* und *Gandhâras*, sowie meiner andern Grenznachbaren [5]). Bei Kriegern, bei Brahmanen und Vaiśyas, bei Armen und Alten sind sie um das Heil und das Wohlergehen, um das Beseitigen von Hindernissen, das mit dem Gesetze in Verbindung steht, bemüht [6]). Mit dem Verhindern von (ungerechtem) Gefangennehmen und Tödten, mit dem Beseitigen von Hindernissen, mit dem Lösen von Banden, zu diesem Zwecke sind sie, sei es bei denen, welche zahlreiche Nachkommen haben, sei es bei . . . . sei es bei Alten beschäftigt [7]). Hier und in den Städten draussen sind sie überall in den Frauengemächern, auch meiner Brüder und meiner Schwestern, sowie meiner andern Verwandten beschäftigt [8]). Bei allem was mit dem Gesetze zusammenhängt oder mit frommen Gaben in Verbindung steht [9]), sind die Gesetzesobern überall in meinem pflichtgetreuen Reiche beschäftigt. Dieses Religionsedict ist zu dem folgenden Zwecke aufgezeichnet, damit es langen Bestand haben möge und (damit) diese meine Unterthanen es befolgen".

Anmerkungen.

1) Die wirkliche Lesart des Khālsi Felsen bestätigt Senart's Vermuthung, dass nach *kayānasā* ein Part. Perf. Pass. gestanden hat, vollständig. *Aṃdihute* ist natürlich eine starke Corruption von Sanskrit *antarbhūtaḥ*. Die Verwandlung von *antar* in *ante* ist durch *anteuraṃ*, *antaḥpuram* und *anteāri*, *antaïcāri*, belegt. Nach Hemachandra IV, 261 wird in der Sauraseni ein mittleres mit einem Nasal verbundenes *ta* mitunter zu *da* und er giebt als Beispiel *andeuram* für *anteuram*. Da die Khālsi Version noch in einigen Fällen, z. B. *dose* für *tose* (VI, 19) die von den Grammatikern der Sauraseni zugeschriebene Erweichung des *ta* zeigt, so kann das *da* in *aṃdi* keinen Anstoss erregen. Der Wechsel von *i* und *e* endlich ist in allen Prakrit Sprachen häufig und kommt auch in Aśoka's Inschriften (z. B. Rupnāth 2, *yi* für *ye*, Dehli V, 8 *sūkali* für *sukale*) sporadisch vor. Die Bedeutung, welche *antarbhū* im Sanskrit hat, „eindringen in" oder „ganz darin aufgehen", passt vortrefflich. Die

Construction dagegen mit dem Genitiv statt des Locativs ist auffällig. Doch lässt sie sich dadurch erklären, dass der Genitiv in den Prakritsprachen, wie im epischen Sanskrit vielfach an die Stelle des Accusativs, Dativs und Locativs tritt und in den ersteren schliesslich alle anderen Casus verdrängt hat (vergleiche auch das gleichbedeutende *abhyantara*, welches im Prakrit mit dem Genitiv construirt wird). Die curiose Lesart der Girnâr Version *kalâpesu* scheint anzudeuten, dass der Schreiber erst den Locativ gebrauchen wollte, nachher aber den Genitiv setzte und dabei das locativische *e* auszulöschen vergass.

2) *Desa* hat hier die nicht ungewöhnliche Bedeutung „Theil" und ist mit *ekadesa* (VII, 22, Kh.) gleichbedeutend. Bei dieser Auffassung kommt *pi* „auch" zu seiner rechten Geltung. Es ist meiner Ansicht nach unmöglich, an eine Zusammensetzung des Verbs *hâ* mit *pi* in der Bedeutung von *prahâ*, *parihâ* oder *vihâ* zu denken. Die Lesart *prihâ* in dem sehr unzuverlässigen Texte der Shâhbâzgarhi Version ist sicher falsch. Der Gebrauch des Causals von *hâ* in der Bedeutung des Simplex ist auch im älteren Sanskrit sehr gewöhnlich. *Hetâ* (*eta*, *Girnâr*), steht natürlich für *atra* „hiebei" oder „hievon", nicht für *etam* „diesen".

3) Pischel hat, wie mir scheint, Recht, wenn er *supadâlaye*, das eine ähnliche Bedeutung wie das *sukaram* der Girnâr Version haben muss, als eine Zusammensetzung von *su* + *padâlaye* ansieht und letzteres von *pradṛi* ableitet. Doch sehe ich in *padâlaye* das Part. Fut. Pass. *pradâryam*, obschon diese Participia im Sanskrit nur selten gegen die Regel mit *su* zusammengesetzt werden. Wenn man es mit Pischel durch *pradâlakam* erklärt, so muss man den sonst nicht nachzuweisenden Ausfall des *k* für Asoka's Zeit gelten lassen. Die Vertretung eines Sanskrit *y* am Ende einer Gruppe durch *ay* hat weniger Schwierigkeit.

4) Ich übersetze *Dhammamahâmâtâ* nach Lassen's Vorgang durch „Gesetzesobere", wenn ich auch nicht verkenne, dass diese Uebersetzung die Bedeutung des Prakrit Wortes nur unvollkommen wiedergiebt. *Dhammamahâmâta*, im Sanskrit *dharmamahâmâtra* ist durch *dharme 'dhikṛito mahâmâtraḥ* zu erklären. *Mahâmâtra* ist bekanntlich ein nicht ungewöhnliches Synonym für *amâtya*, und wird wie letzteres zur Bezeichnung einer Menge verschiedener hoher Beamten gebraucht, deren Funktionen denen der modernen *Kârbhârîs*, *Sarsûbâs*, *Subâdârs* und *Hâkims* entsprechen. Es scheint mehr der Name eines Ranges als eines bestimmten Amtes gewesen zu sein. Die Uebersetzung „Obere" ist desshalb nicht unpassend. Anders steht es mit der Wiedergabe von *dharma* durch „Gesetz". Diese ist zu eng, da das Wort, wie die nachfolgenden Angaben zeigen, seine weiteste Bedeutung hat und alles einschliesst, was sich auf die Erwerbung von religiösem oder moralischem Verdienst bezieht, Religions- und Cultussachen, die Handhabung der Rechtspflege und die königlichen frommen Stiftungen und milden Gaben. Leider

haben wir im Deutschen kein entsprechendes Wort. Es verdient erwähnt zu werden, dass auch sonst in Inschriften von einem *dharmasthâna* „Cultusministerium“ mitunter die Rede ist, dem die frommen Gaben unterstellt waren, Arch. Rep. West. Ind. IV p. 123, note.

5) Ich theile das Hauptstück der Inschrift, welches die Beschreibung der Thätigkeit der „Gesetzesoberen“ enthält, in fünf Sätze, weil das Participium *viyâpatâ* fünf Mal wiederkehrt und jedesmal in dem Sinne eines Verbum finitum steht. Der erste Satz endigt, wie mir scheint, mit *apalaṃtâ*, da die Genitive *dhaṃmayutasâ* und *yonakaṃbojagaṃdhalânaṃ* am natürlichsten als von *hitasukhâye* abhängig betrachtet werden. Was die Erklärung der einzelnen Ausdrücke dieses ersten Satzes betrifft, so wird der Ausdruck *dhaṃmâdhithânâye* „mit der Beaufsichtigung des Gesetzes“ so zu fassen sein, dass die Gesetzesoberen darauf zu sehen hatten, dass die Leute der verschiedenen Secten wirklich die ihnen durch ihre eigenen Satzungen vorgeschriebenen Pflichten erfüllten und die Asceten derselben nicht, statt ihrem Berufe nach als Lehrer und Führer ihrer Gemeinden zu wirken, sich andern weltlichen Beschäftigungen, wie der Ausübung der Arzneikunde, der Wahrsagerei, Astrologie und ähnlicher Künste widmeten. Auch das brahmanische Recht gesteht in gewissen Fällen dem Könige das Recht zu pflichtvergessene Asceten zu strafen. Bei *dhaṃmavadhiyâ* „mit der Förderung des Gesetzes“ hat man ohne Zweifel an die Einschärfung der moralischen Pflichten zu denken, auf welche Aśoka so grossen Werth legt. In der Parallelstelle über die Thätigkeit der *Dharmamahâmâtras*, Delhi Sp. Ed. Z. 3—8, wird ihre Stellung zu den Secten etwas klarer definirt. Dort heisst es, dass Aśoka verordnet, dass sie bei dem *Saṃgha*, d. h. den Buddhisten, den *Âjîvikas*, den *Nigaṃthas* oder *Jainas* und den verschiedenartigen Secten thätig sein sollen. Auch werden die Zwecke, welche sie verfolgen, am Ende der Stelle kurz dadurch zusammengefasst, dass es heisst, „durch ihr Bemühen werde die Barmherzigkeit, Wahrheitsliebe, Reinheit, Sanftmuth und Heiligkeit beim Volke gefördert werden“ [1]). Damit ist der Gedanke, dass sie für den Buddhismus Proselyten zu machen bestimmt waren, ausgeschlossen.

Dhaṃmayutasâ, welches hier und weiter unten, sowie in den Säulenedicten das Volk und das Reich des Aśoka im Gegensatze zu den Nachbarn characterisirt, übersetze ich durch „pflichtgetreu“. *Dhammayuta* kann entweder durch *svasvadharme yukta* oder durch *svadharme*, d. h. *prajâdharme yukta* erklärt und sowohl auf den Eifer in der Erfüllung der speciellen Pflichten eines jeden nach seiner Kaste, als auf die Erfüllung der Pflicht aller Unterthanen, den Gehorsam gegen den Herrscher bezogen werden. Die zweite Erklärung scheint mir die annehmbarere. Auf jeden Fall halte ich die Ansicht anderer Erklärer, dass es „dem wahren, d. h. dem

---

1) *dayâ sace socave mâdave sâdhave ca lokasa vaḍhisati ti.*

buddhistischen Glauben ergeben" bedeutet, für unwahrscheinlich. Asoka spricht selbst zu oft von den verschiedenen Secten, die in seinem Reiche lebten, als dass er von einem *dhammayuta vijita* im Sinne eines „buddhistischen Reiches" hätte reden können. Wegen *tam*, welches hier für *tathâ* gebraucht ist, vergleiche das Petersburger Lexicon *s. v. tad.*

6) Obschon ich *bhatamayesu* durch „bei Kriegern" übersetze finde ich es, ebenso wie Pischel, schwer zu glauben, dass es das Vedische *marya* enthält. Vielleicht ist *maya* einfach das bekannte Sanskrit Suffix und ein Wort wie *gaṇesu* oder *saṃghesu* „Clan" zu ergänzen. Mit Bezug auf *baṃbhanibhesu* stimme ich, da die Conjectur bestätigt ist, mit Senart überein. Doch nehme ich *ibha* in der Bedeutung „Vaiśya", welche aus Hemachandra's Angabe (Deśîkosha I, 79) *ibbho, vaṇik* folgt. Da schon von Kriegern und Brahmanen die Rede gewesen ist, so passt die Erwähnung des dritten Arischen *varṇa* sehr gut. Was *dhammayutâye apalibodhâye* betrifft, so muss man in diesem Falle *dharmayukta* durch *dharmeṇa yukta* „das mit dem Gesetze in Verbindung steht", d. h. „verdienstlich ist" erklären. Unter *apalibodha* „Beseitigung von Hindernissen"[1] darf man wohl „die Verhinderung einer ungerechten Beeinträchtigung der Rechte, sei es einzelner sei es der Casten und Secten" verstehen. Die Entscheidung über solche Fälle lag gewiss zu Asoka's Zeiten wie später in den Händen der *kulas*, *jâtis*, *śreṇis* und *pûgas*, sowie der Provincialgouverneure und Berufungen an eigentliche königliche Gerichtshöfe waren gewiss, weil es nur wenige gab, schwer möglich.

7) Der Genitiv Sing. *baṃdhanabadhasâ* ist, wie Senart bemerkt, eigenthümlich, kann aber dadurch erklärt werden, dass man das Wort als ein Samâhâradvandva fasst. Die Stellung der beiden Glieder kehrt ebenso wieder bei Manu V, 46: *yo bandhanabadhakleśân prâṇinâṃ na cikîrshati | sa sarvasya hitaprepsuḥ sukham atyantam aśnute.* Was den concreten Sinn von *baṃdhanabadhasâ pativîdhânâye* „mit Verhindern von Fesseln und Tödten" betrifft, so wird man nicht irre gehen, wenn man annimmt, dass die *Dharmamahâmâtras* nicht blos Menschen vor widerrechtlichem Gefängniss, Körperstrafen und Tode schützen sollten, sondern dass sie auch besonders auf die Schonung der Thiere, die ja dem Könige so sehr am Herzen lag, zu sehen hatten. *Mokhâye* „mit der Lösung von Banden" wird in demselben weiten Sinne zu fassen sein.

Eyam anubadhaṃ kann man, meiner Ansicht nach, nur durch *etaṃ anubandhaṃ* im Sinne von *etadarthaṃ* erklären. Die letztere Construction würde auch im Sanskrit correct sein. *Eyaṃ anubadhaṃ* ist etwas kühner, lässt sich aber, da *vyâpṛi* schliesslich

1) Siehe auch Dhauli Sep. Ed. Z. 20 *ekamni palibodha ve siyâ ti*, wo Senart es zu eng fasst.

als Verbum der Bewegung gefasst werden kann, auch rechtfertigen. Der Sinn, welcher bei meiner Erklärung herauskommt, stimmt vollständig mit der behäbigen Breite von Aśoka's Stil. Auf dem Steine ist *eyaṃ* als ein Wort geschrieben. Wegen der Form *anubadham* für *anubaṃdhaṃ* vergleiche unten *magala* für *maṃgala*, *pâsaḍa* für *pâsaṃḍa* u. s. w. Was die nächsten Wörter betrifft, so steht auf dem Felsen *pajâvativâ*, [*kaṭâbhi*]*kâletivâ* und *mahâlaketivâ*. In der Khâlsi Version, wie in andern Inschriften, z. B. dem Delhi Separat Edicte, werden kurze Partikeln fast stets mit dem vorhergehenden Worte vereinigt. Bei der neuen Lesart leidet es aber keinen Zweifel, dass die richtige Abtheilung in allen drei Fällen *pajâva ti vâ*, *kaṭâbhikâle ti vâ* und *mahâlake ti vâ* ist. Senart hat sehr fein bemerkt, dass die Wörter, denen *ti vâ* folgt, Nominative sind und dass hinter denselben *iti*, *matvâ* oder *uktvâ* ergänzt werden muss. *Pajâva* giebt sich nun als Nominativ (regelrecht *pajâvâ*) von *prajâvat* zu erkennen. Das kurze auslautende *a* erklärt sich dadurch, dass *ti*, welches für *iti* steht, folgt und vor doppelten Consonanten die Länge verschwinden muss. Die Bedeutung von *pajâva* ist ohne Zweifel „Vater einer zahlreichen Nachkommenschaft". *Kaṭâbhikâra*, welches in der Girnâr Version mit *prajâ* ein Compositum zu bilden scheint und *kaṭâbhikâle* bin ich nicht im Stande zu erklären. Ebensowenig kann ich die von Senart und Pischel vorgeschlagenen Deutungen annehmen.

8) Die beiden Partikeln *cana* müssen wie das Vedische *cana* „auch" bedeuten. *Na* kann möglicher Weise für *ṇaṃ* stehen, welches im Prâkrit oft *alaṃkârârtham* angehängt wird. Es kommt in dem Bairât Edicte Z. 7 *vasâ-ṇâm*, *amisâ-ṇaṃ* und häufiger in den Ândhra Inschriften Nâsik No. 13 und 14, Kârle No. 20 *etehi na parihârehi*, vor. Leider macht es auch das Delhi Separatedict nicht klar, was die Gesetzesoberen in dem Harem zu thun hatten.

9) In dem Relativsatze *e iyaṃ dhaṃmanisite ti vâ dânasaṃyute ti vâ*, kann ich trotz der Lesart von Girnâr *yo ayam dhammanisrito ti vâ* nur Neutra sehen. Ich übersetze denselben *yad idaṃ dharmaniśritam iti vâ dânasaṃyuktam iti vâ*. Denn erstlich scheint es mir unmöglich *iyaṃ* für ein Equivalent von *ayam* anzusehen. Zweitens weist die Lesart von *Dhauli dhaṃmanisita ti vaṃ(?) dhaṃmâdhithâne ti vâ* klar auf die neutrale Construction hin. Endlich sagt das Delhi Separatedict Z. 6 von den Dharmamahâmâtras: *dânavisagasi viyâpaṭâ se mama ceva devinaṃ ca* „sie sind mit meiner und der Königinnen Gabenspende beschäftigt" fügt weiter ebendaselbst hinzu: *hida ceva disâsu ca dâlakânaṃ pi ca me kaṭe aṃnânaṃ ca devikumâlânaṃ ime dânavisagesu viyâpaṭâ hohaṃti ti*[1], „ich habe es so eingerichtet,

1) Mein Text stimmt nicht ganz mit dem Senart's (Jour. As. 1882 p. 117—118) überein, weil ich denselben nach einem vorzüglichen Abklatsche des General Cunningham gebe.

dass diese (die Dharmamahâmâtras) sich mit den Gabenspenden meiner Söhne und anderer Prinzen beschäftigen". Auch diese beiden Stellen machen es wahrscheinlich, dass in unserm Edicte das Neutrum *dânasaṃyutam* vorzuziehen ist. Dieselben zeigen zugleich, dass die Dharmamahâmâtras, wie das bei der in Indien herrschenden Corruption gewiss sehr nöthig war, darauf zu sehen hatten, dass die frommen Gaben des Königs und seiner Familie richtig vertheilt wurden.

6. Sechstes Edict.

A. Girnâr Version.

Z. 4. Auf der Photographie steht *ṭi* in *paṭivedakâ* auf dem Kopfe und sieht wie *paṭâ* aus. Der *i*-Strich scheint aus Versehen unten statt oben angehängt zu sein.

Z. 7. Ich lese, wie Pischel, *âropitaṃ* statt *aropitaṃ*.

Z. 8. Ich lese *paṭivedetavyam*: da unter dem *ya* die Spuren eines verwischten *va* sichtbar sind.

Z. 12. Ich lese *ârâdhayaṃtu t(i)*. *Etâya*, da ich in der Form des ausgebrochenen Stückes an der Spitze von *ta*, die Umrisse eines *i* zu erkennen glaube.

B. Jaugaḍa Version.

1. [Devâ] (na)ṃ piye piyadasi lâjâ hevaṃ (â)hâ[.] ati(k)aṃtaṃ aṃtalaṃ no hutap(u)luve savaṃ kâlaṃ aṭhakaṃme paṭivedanâ va[.] Se mamayâ kaṭe savaṃ kâlaṃ

2. . . . . . (m)e aṃte olodhanasi ga(bh)âgâlasi vacasi vinitasi uyânasi ca savata paṭivedakâ janasa aṭhaṃ paṭivedayaṃtu me ti[.] Savata ca janasa

3. . . . . ṇi[.] Aṃ pi ca kiṃchi mukhate ânapayâmi dâpakaṃ vâ sâvakaṃ vâ e vâ mah(â)mâtehi atiyâyike (â)lopite hoti tasi aṭhasi vivâde va

4. . . . . . . lisâya ânaṃtaliyaṃ paṭivedetaviye me ti savata savaṃ kâlaṃ hevaṃ me anusaṭhe[.] Nathi (h)i me tose uṭhânasi aṭhasaṃtilaniyâ ca[.]

5. . . . . me savalokahite[.] Tasa ca pana i(ya)ṃ mûle uṭhâne ca aṭhasaṃtilanâ ca[.] Nathi hi kâmatalâ savalokahitena[.] Aṃ ca kiṃchi palakamâmi hakaṃ

6. . . . . niyaṃ yehaṃ ti hida ca kâni s(u)khayâmi palata ca svagaṃ âlâdhayaṃ(t)û ti[.] Etâye (a)ṭhâye iyaṃ dhaṃmalipi likhitâ cilaṭhitikâ hotu

7. . . . . (po)tâ me palakamaṃtu savalokahitâye[.] Dukale c(u) iyaṃ aṃnata agena palakamena[.]

1. देवानं पिये पियदसी लाजा हेवं आहा [।] अतिकंतं अंतलं नो हूतपुलुवे सवं कालं अठकंमे पटिवेदना व [।] से ममया कटे सवं कालं

2. · · · · · मे अंते ओलोधनसि गभागालसि वचसि विनीतसि उयानसि च सवत पटिवेदका जनस अठं पटिवेदयंतु मे ति [।] सवत च जनस

3. · · · · · · · [।] अं पि च किछि मुखते आनपयामि दापकं वा सावकं वा ए वा महामातेहि अतियायिके आलोपिते होति तसि अठसि विवादे व

4. · · · · · · निसाय आनंतलियं पटिवेदेतविये मे ति सवत सवं कालं हेवं मे अनुसठे [।] नथि हि मे तोसे उठानसि अठसंती-लनिया च [।]

5. · · · · · · · · मे सवलोकहिते [।] तस च पन इयं मूले उठाने च अठसंतीलना च [।] नथि हि कामतला सवलोकहितेन [।] अं च किंछि पलकमामि हकं

6. · · · · · · · · नियं येहं ति हिद च कानि सुखयामि पलत च स्वगं आलाधयंतू ति [।] एताये अठाये इय धंमलिपी लिखिता चिलठितीका होतु

7. · · · · · · पोता मे पलकमंतु सवलोकहिताये [।] दुकले चु इयं अंनत अगेन पलकमेन [।]

Anmerkungen.

Z. 1. S. W. E. C. liest *lâja*.

Z. 2. S. W. E. C. liest im Anfange *pa me*, d. h. *sa me*; *vinîtasa*; °*yamta me ti* . .

Z. 3. S. W. E. C. liest: *kichi mukha*°; *kanapayami*; *mahâmâtepi atipâyi*; *kalo*°; sec. manu; *kiti*.

Z. 4. *Anusathe* (S. W. E. C. *anusatha*), wie die Photographie deutlich giebt, muss als eine falsche Bildung für *anusiṭhe* angesehen werden. *Nathi hi* ist nicht ganz deutlich, aber wahrscheinlicher

als *pi.* S. W. E. C. liest *pi.* *Athasamtilaniyā* ist ganz deutlich und, wie mir scheint, nicht als ein Schreibfehler für *athasamtilanāya*, sondern als ein etwas unregelmässiger Repräsentant von Sanskrit °*nāyām* aufzufassen. S. W. E. C. liest °*samtilaniya*.

Z. 5. S. W. E. C. liest *mam sava*°; *kāmatalā* ist wahrscheinlich ein Schreibfehler für *kāmatalam*. Senart's abweichende Ansicht wird in den Bemerkungen über die Grammatik erörtert werden. S. W. E. C. liest *kāmatalā* pr. m. und corrigirt *kamma*°; *am ca kichi pālakamāmi*. Im letzteren Worte zeigt auch die Photographie ein Häkchen an der Spitze von *pa*, das aber eher wie *i* aussieht und gewiss nur durch einen Riss verursacht ist.

Z. 6. S. W. E. C. liest *ëham dhammalipi*; *hote*.

Z. 7. S. W. E. C. liest *dakale ca*.

C. Khâlsi Version.

17\. Dev(ā)naṃ [p]iye piyadas(i) lājā hevaṃ āhā[:] Ati(kaṃtaṃ) aṃtalaṃ no hutapuluve sava(ṃ) [k]ā(laṃ) aṭha(kaṃ)me [paṭi]-(veda(nā] vā[.] (Se) ma(may)ā hevaṃ kaṭe[:] (savaṃ) kālaṃ adamāna(sā)

18\. (me) (o)lodhana(si) gabhāga(lasi vacasi vini)[tasi] (uyāna)si (savat)ā (paṭivedakā) (aṭhaṃ) janasā [paṭi]vedeṃ(t)u (m)e . .[.] (Savatā ja)[nasā] (a)ṭhaṃ kachāmi hakaṃ[.] Yaṃ pi cā (kichi) (mukha)te āna[payā]mi (sakaṃ) dā(pakaṃ) v(ā) (sāvakaṃ vā) ye vā (pu)nā (mahāmā)[tehi]

19\. [a](tiyāyike) (ālopite hoti) [tāye](ṭhāye) v(i)vāde (n)i(k)ati v(ā) saṃ(taṃ) palisay(e) (a)naṃ[ta]liyenā paṭi[vedayita]viye me sa-v(a)t(ā) savaṃ kālaṃ hevaṃ ānapayite mamayā[.] Nathi hi me dosevā uṭhānasā aṭhasaṃtilanāye c(ā)[.] [Ka]ṭ(a)viyaṃ (mat)e (hi) me saval(okahite)[.] (Tasa pu)nā es(e) mule (uṭhāne),

20\. [a]ṭha(saṃ)tilanā cā[.] (Na)thi hi kaṃ(mata)lā sava(loka)hi-(tenā)[.] Yaṃ ca kichi (pa)la(kamā)mi hakaṃ [kiti ?] bhutānaṃ (ā)naniyaṃ (yehaṃ) . [hi]da e(a) (kā)ni sukhayāmi(i) pala[tā] cā svagaṃ āladhayitu[.] S(e) etāyeṭhāye iyaṃ dhamalipi lekhitā cila(ṭhi)tikyā hotu tathā ca me putadāle palakamātu savaloka-hitā[ye.]

21\. (Duka)le ca i(ya)ṃ anata agenā palakamenā.

देवानं पिये पियदसि लाजा हेवं आहा [।] अतिकंतं अंतलं नो हुतपुलुवे सवं कालं अठकंमे पटिवेदना वा [।] से ममया हेवं कटे [।] सवं कालं अदमानसा

18\. मे ओलोधनसि गभागालसि वचसि विनितसि उयानसि सव-

ता पटिवेदका अठं जनसा पटिवेदेतु मे · · [।] सवता जनसा
अठं कछामि हकं[।]यं पि चा किछि मुखते आनपयामि सकं
दापकं वा सावकं वा ये वा पुना महामातेहि

19. अतियायिके आलोपिते होति तायेठाये विवादे निकति वा
संतं पलिसाये अनंतलियेना पटिवेदयितविये मे सवता सवं कालं
हेवं आनपयिते ममया[।] नथि हि मे तोसेव उठानसा अठ-
संतिलनाये चा[।] कटवियं मते हि मे सवलोकहिते[।] तस
पुना एसे मुले उठाने

20. अठसंतिलना चा[।] नथि हि कंमतला सवलोकहितेना[।] यं च
किछि पलकमामि हकं किति[।] भुतानं अननियं येहं · · हिद च
कानि सुखयामि पलता चा स्वगं आलधयितु[।] से एतायेठाये
इयं धमलिपि लेखिता चिलठितिका होतु तथा च मे पुत-
दाले पलकमातु सवलोकहिताये[।]

21. दुकले च इयं अनत अगेना पलकमेना ॥

Anmerkungen.

Die Zeilen 18—20 sind übel zugerichtet und die Entzifferung ausserordentlich schwierig. Der Anfang und das Ende scheinen stark verwittert zu sein und in der Mitte befinden sich mehrere grosse Abschürfungen oder Löcher, von denen einige schon existirt haben dürften, ehe die Inschrift eingemeisselt wurde. Die Lesung der Anusvâras und der Vokalzeichen ist desshalb hier meist sehr unsicher. Z. 17. Der Anusvâra von *aṭhakaṃme* ist sicher.

Z. 18. [*paṭi*]*vedeṃta*. Hinter dem *de* ist ein Punct sichtbar, ob es aber wirklich ein Anusvâra ist, bleibt, da das folgende *ta* beinahe zerstört ist, fraglich. Zwischen *me* und *savatâ* ist wenigstens noch ein Akshara *ti* verloren gegangen. Zwischen *câ* und *mukhate* ist Raum für 6—7 Aksharas, aber nur Theile von *kichi*, welches die andern Recensionen haben, sind zu sehen.

Z. 19. Die Spuren des ersten Wortes sind sehr undeutlich. Mir scheint, dass man die Aksharas *tiyâyike* theilweise erkennen kann. Cunningham's *acayika*, welches gegen den Gebrauch des Khâlsi Dialectes wäre, steht sicher nicht da. *(âlopi)te* ist noch in seinen Umrissen zu erkennen und *hoti* verhältnissmässig deut-

lich. Von *tāyathāye* sind die Umrisse des *tā* zu erkennen, *thāye* dagegen ziemlich deutlich. *Vivāde*, das *i* ist undeutlich, das *ā* aber ganz klar. *Nikati*, das zweite Zeichen ist sehr verwischt; ich sehe das was Cunningham als *i* liest für einen Theil des Horizontalstriches des *ka* an. *Palisāye*, es ist unsicher, ob *ye* oder *ya* dagestanden hat. *Paṭi*[*vedayita*]*viye*, die Lücke zwischen den recht deutlichen Anfangs- und Endbuchstaben ist so gross, dass wahrscheinlich vier nicht drei Aksharas verloren gegangen sind. Lies *uṭhānasi*. *Kaṭaviyaṃ* sieht wie *kaṭāviyaṃ* aus, indem das *ṭa* einen unförmlichen, aber wohl zufälligen Strich im Centrum zeigt, der Anusvāra ist deutlich. *Mate hi* sieht wie *māte hi* aus; die beiden Striche sind aber nur zufällig, da auch der obere Theil des *ma* und das *ta* stark verunstaltet sind. *Panā*, das *pa* ist beinahe ganz zerstört, das *n* aber, wie auch das *ā* deutlich. *Ese* sieht wie *eso* aus, aber der *ā*-Strich ist durch das Ausbrechen des Stückchens zwischen der Spitze des *sa* und der des *ma* entstanden.

Z. 20. *Savalokahitenā*, *nā* könnte auch *no*, *yā* oder *yo* gelesen werden. Lies *kaṃmatalaṃ*. *Kiti*, ich restituire dieses Wort mit Cunningham; auf dem Abklatsche ist aber nur etwa das zweite *i* zu erkennen. *Ānaniyaṃ*, vom *a* ist der Verticalstrich sichtbar, von einem Anusvāra nach demselben keine Spur. *Yehaṃ*, die rechte Seite des *ha* wird von einem grossen weissen Flecke verschlungen, in dem ein runder Punct, den ich für den tiefer gemeisselten Anusvāra halte, deutlich sichtbar ist. Der Verlust von *ti* ist bei der grossen Entfernung des nächsten erhaltenen Buchstabens *da* (*hida*) wahrscheinlich. *Ālādhayiṭu* ist vollkommen deutlich und ein Fehler für °*yaṃtu*. Lies *dhaṃmalipī*. *Se* sieht wie *so* aus, die Form des *ā*-Striches rechts zeigt aber, dass er zufällig ist. Lies *sukhayāmi*.

Z. 21. *Palakamenā*, das überschüssige *ni*, welches Cunningham giebt, ist nur ein Phantasiegebilde, veranlasst durch eine Menge unregelmässiger Striche.

Uebersetzung der Khālsi Version.

Der göttergeliebte König *Priyadarśin* redet also: „Eine lange Zeit ist verstrichen, (während welcher) früher keine stetige Erledigung von Streitsachen und kein stetiges Anhören der Angeber stattgefunden hat [1]. Nun habe ich es so angeordnet, dass die Angeber fort und fort, während ich speise, (während ich mich) im Harem, in den innern Gemächern, in der Latrine, in meinem Gefährte, (oder) im Lustgarten (befinde) überall die Angelegenheiten der Leute vortragen [2]. Ueberall werde ich die Angelegenheiten der Leute erledigen. Es ist von mir befohlen [3], dass, wenn entweder ich selbst mündlich etwas zu geben oder zu verkünden [4] befohlen habe, oder etwas Dringliches [5] den *Mahāmātras* anvertraut ist (und hernach) in Betreff einer solchen Angelegenheit in

der Versammlung[7]) ein Streit oder ein Betrug stattfindet, es mir überall und stets sofort angezeigt wird. Denn ich bin von meiner Thätigkeit und von der Erledigung der Geschäfte nie befriedigt. Denn ich halte[8]) es für meine Pflicht für das allgemeine Heil und Wohl zu arbeiten. Aber die Wurzel davon ist die Thätigkeit und die Erledigung der Geschäfte[9]). Denn es giebt kein wichtigeres Werk als das allgemeine Heil und Wohl[10]). Und wenn ich mich anstrenge, warum (geschieht es?) Ich will meine Schuld an die Creaturen abtragen[11]); ich will sie in dieser Welt glücklich machen und im Jenseits sollen sie die himmlische Seeligkeit erwerben. Dies Religionsedict ist zu dem Zwecke aufgezeichnet, dass es langen Bestand habe und dass meine Söhne und (deren) Nachkommen[12]) sich wegen des allgemeinen Heiles und Wohles anstrengen mögen; und das ist schwer zu vollbringen ausser durch die grösste Anstrengung.

Anmerkungen.

1) Senart's Erklärung von *savaṃ kâlaṃ* als gleichbedeutend mit *sârvakâlika* oder *sarvakâlîna* „zu jeder Zeit stattfindend, stetig“, und von *paṭivedanâ* durch „l'audition des rapports sur les affaires“ ist vortrefflich. Seinen Bemerkungen kann man hinzufügen, dass der Accusativ *savaṃ kâlaṃ*, wenn man denselben als Accusativ der Dauer fasst, ganz an seinem Platze ist. *Paṭivedanâ* darf vielleicht genauer als Ableitung von *paṭivedayati* im Sinne eines doppelten Causals „veranlassen, dass eine Denunciation gemacht wird“ gefasst werden. Das Wort *aṭha* bedeutet sowohl in *aṭhakaṃme* als weiter unten in den Verbindungen *aṭhaṃ janasâ* und *aṭhasaṃtîlanâ* „Angelegenheiten, oder Geschäfte“ aller Art, besonders aber Klage- oder Streitsachen“.

2) Die Construction des zweiten Satzes ist nur von H. H. Wilson (Jour. Roy. As. Soc. XIV. 196) richtig verstanden. Man darf nicht, wie Senart und andere thun, hinter *se mamayâ hevaṃ kaṭe* einen Punct setzen. Der Satz ist erst mit *paṭivedayaṃtu me* zu Ende. Denn wie die in den meisten Recensionen hinter *me* stehende, in der Khâlsi Version aber verlorene Partikel *ti*, *iti*, zeigt, regiert *hevaṃ kaṭe* das Folgende. Dieser Gebrauch von *kṛi* ist im Sanskrit, wie im Prakrit so häufig, dass es kaum der Mühe werth ist, Beispiele beizubringen. Es mag aber bemerkt werden, dass derselbe auch in Aśoka's Edicten nicht ungewöhnlich ist. So heisst es Delhi Sep. Ed. Z. 4—5: *saṃghaṭhasi pi me kaṭe, ime, viyâpaṭâ hohaṃti ti; hemeva bâbhanesu âjîvikesu pi me kaṭe ime viyâpaṭâ hohaṃti ti; nigaṃṭhesu pi me kaṭe ime viyâpaṭâ hohaṃti ti; nânâpâsaṃḍesu pi me kaṭe ime viyâpaṭâ hohaṃti ti.* Diese Sätze sind im Sanskrit natürlich folgendermassen wieder zu geben: *saṃghârthe 'pîme vyâpṛitâ bhavishyantîti mayâ kṛitam; brâhmaṇeshvâjîvikeshv apîme vyâpṛitâ bhavishyantîti mayâ kṛitam* u. s. w.

Unter den *prativedakâ*, Angeber (delatores) hat man gewiss keine besondere von Aśoka speciell ernannte Classe von Beamten zu verstehen. Es sind ohne Zweifel die *carâḥ* oder *cârâḥ*, „die Spione" deren ausgiebigen Gebrauch die Dharmaśâstras (Manu VII, 122, 184, IX, 261, Yâjñavalkya I, 331, 337) und die Nîti den Indischen Königen dringlich anempfehlen. Die *Jâsus*, wie man jetzt sagt, spielen auch noch in unserer Zeit an den Höfen der Indischen Fürsten eine grosse Rolle. Was die Erklärung der Orte, wo der König die Berichte seiner Spione empfangen will, betrifft, so sind dieselbe alle mit Ausnahme von *vinita* oder *vinîta* bei Senart richtig erklärt. Betreffs *gabhâgâla* kann man hinzufügen, dass mit diesem Worte die Privatgemächer des Königs, im Gegensatze zu der *upasthânabhûmi*, der Audienzhalle oder dem *Darbâr-room*, wie es jetzt heisst, gemeint sind. Diese sind noch von dem *orodhana*, dem Harem, verschieden. Bei der grossen Naivetät der Inder wird man sich nicht zu scheuen brauchen anzunehmen, dass Aśoka einen so *asabhya śabda* wie *carcaḥ* im Sinne von *carcagriha* verwendet. Auch der philologische Grund, dass alle Recensionen *carasi* haben, macht die Erklärung durch *carcaḥ* sehr wahrscheinlich. Denn, da die *Dhauli*, *Jaugaḍa* und *Khâlsî* Versionen *tya* nicht in *ca*, sondern in *tiya* verwandeln, ist es kaum möglich mit Kern an *vrâtyagriha* oder gar an *vratyagriha* zu denken. *Vinita* d. h. *vinîta* ist von Lassen Ind. Alt. II², 267, Note 1 ungefähr richtig gefasst, indem er es durch „beim Ausreiten" übersetzt. Präciser gefasst, kann man *vinîtam* durch *yânam* „Geführte", d. h. Wagen, Sänfte oder Reitthier" erklären. Im Sanskrit heisst *vinîtaka* sowohl wie *vainîtaka* „Sänfte" und wird auch in der Bedeutung von „dressirtes Pferd" aufgeführt. An unserer Stelle muss man es jedenfalls im weitesten Sinne nehmen.

3) Die Construction des dritten Satzes ist von Lassen loc. cit. Note 2, richtig erklärt. Die beiden mit *aṃ pi* und *e pi* beginnenden Relativsätze beziehen sich auf das nachfolgende *tâyeṭhâye* (*tâya aṭhâye*, G.; *tasi aṭhasi*, J.) und hängen sammt dem Nachsatze von *hevaṃ ânapayite mamayâ* ab. In den Dhauli und Jaugaḍa Recensionen ist um dies Verhältniss deutlicher zu machen, noch einmal *ti*, *iti*, nach *paṭivedayitaviye me* eingefügt. Besser wäre es aber gewesen, die Partikel nach *savam kâlam* einzuschieben, da *savata savam kâlam* noch zu *paṭivedayitaviye* gehört. Um die Sache ganz deutlich zu machen, habe ich in der Uebersetzung den Schlusssatz vorangestellt.

4) Zu *dâpakam* und *sâvakaṃ* ist *vâkyam* zu ergänzen und der wörtliche Sinn ist „wenn ich selbst mündlich einen Befehl ertheilt habe, der auffordert etwas zu geben oder etwas zu verkündigen". Wie die Girnar Form *srâvâpakaṃ* zeigt, ist auch *sâvakaṃ* von dem Causal *śrâvayati*, nicht aber unmittelbar von *śru* abzuleiten. Unter *śrâvakaṃ vâkyam* hat man gewiss „ein Wort oder einen Befehl" zu verstehen „der den Willen des Königs verkündigt".

5) *Âtiyâyika* ist hier ohne Zweifel in derselben Bedeutung wie *âtyayika* Gautama XII. 30 gebraucht, wo Haradatta es durch einen Vers Kâtyâyana's erläutert: *vyapaiti gauravaṃ yatra vinâśas tyâga eva vâ | kâlaṃ tatra na kurvîta kâryam âtyayikaṃ hi tat* || und durch „dringlich" zu übersetzen. Bei solchen Angelegenheiten, heisst es im Gesetzbuche, soll der Richter ohne Verzug den Prozess einleiten. Es versteht sich von selbst, dass die Mahâmâtras [1]), unter denen hier wohl die Provinzialgouverneure zu verstehen sind, bei dringlichen Angelegenheiten ohne den König zu befragen auf eigene Verantwortlichkeit handeln mussten. Die Form *mahâmâtehi*, welche ich nach der Jaugaḍa Lesart restaurirt habe, muss hier wegen der Girnâr Variante und nach Erforderniss des allgemeinen Sinnes die Bedeutung des Dativ haben. In gleicher Weise ist *baṃbhanasamanehi* Jaugaḍa II. 12 gebraucht.

6) *Parishad* kann hier auf keinen Fall „l'assemblée du clergé", wie Senart es übersetzt, bedeuten. Sondern es ist die Bezeichnung für die Versammlungen oder Ausschüsse, welche die Angelegenheiten der Dörfer, sowie der Kasten und Gilden, der *jâtis, śreṇis, pûgas* und *nigamas* u. s. w. besorgen. Man nennt dieselben jetzt, weil sie gewöhnlich aus fünf Mitgliedern bestehen, *Panch*. Der Verkehr der Regierung mit den Unterthanen ging in früherer Zeit und geht in vielen von eingeborenen Fürsten regierten Staaten noch jetzt durch die *Panchs*. Die *Panchs* hatten und haben sehr ausgedehnte Befugnisse in Betreff der inneren Angelegenheiten der Kasten u. s. w. und ihnen kam und kommt in der Regel noch jetzt die Verwaltung von Stiftungen oder Schenkungen zu, welche zu Gunsten der Kaste, ihrer Tempel oder Klöster gemacht sind. Bei dieser Stellung der *Panchs* ist es leicht verständlich, dass den Befehlen des Königs oder der Gouverneure Streit oder Opposition und bei Schenkungen Betrug (Pañcatantra I. vs. 15) verfallen konnte und dass Aśoka, gemäss der Tradition der Indischen Herrscher, allem Unfuge durch Spionage zu steuern suchte.

7) Wenn man *dose* oder *tose*, wie die andern Versionen haben, im Sinne von *triptiḥ* fasst, so kommt der Sinn, welchen auch Senart als erforderlich erkannt hat, richtig heraus.

8) Betreffs der Erklärung von *mate hi*, stimme ich Pischel bei, weil Ed. XIII die Verbindung *vedaniyamate* und *gulumate* vorkommt. Die Lesart von Shâhbâzgarhi *matrehi* stört mich nicht, da der Text dieser Version zu unsicher ist.

9) *Saṃtîlanâ*, d. h. *saṃtîlanâ* ist das regelrechte Nomen actionis von der seltenen Wurzel *tîra*, für welche die Bedeutung *karmasamâpti* „Beendigung von Geschäften" gegeben wird, vergleiche auch Manu IX, 233, wo *tîrita* im Sinne von „Erledigung von Streitsachen" gebraucht ist.

---

1) Ueber das Wort siehe oben V, 5. Anm.

10) Was die Erklärung von *kammatalam* betrifft, wofür in der Jaugada Version *kâmatalâ* steht, so stimme ich weder mit Senart noch mit Pischel überein. Ersterer sieht darin einen Comparativ des ungewöhnlichen *kârma*, letzterer des wie mir scheint nicht recht passenden *kâmya*. Ich nehme es als Comparativ des Substantivum *karman*. Ein anderes Beispiel der Comparation von Substantiven liefert die Unterschrift des Khâlsi Bildes *gajatame* „der beste Elephant". Die Construction des Comparativs mit dem Instr. ist von Pischel richtig erklärt.

11) Der Ausspruch Asoka's, dass er „seine Schuld an die Creaturen, d. h. die Unterthanen abtragen will" erklärt sich dadurch, dass der König der *Smṛiti* zufolge „den sechsten Theil des Erwerbes und des moralischen Verdienstes" seines Volkes als „Bezahlung" für den Schutz, den er ihnen angedeihen lässt, bekommt (siehe z. B. Baudh. Dh. S. I. 10. 18. 1 und die Parallelstellen). Thut er nichts für sie, so bleibt er natürlich in ihrer Schuld.

12) *Putadâle* kann nicht „Söhne und Frauen" bedeuten, sondern nur Söhne und (deren) Söhne oder Enkel". Obschon im Sanskrit *dâra* nicht in der Bedeutung von *dâraka* belegt ist, so lassen die Parallelstellen keinen Zweifel darüber, dass es hier nichts anderes heisst. *Putadâle* ist als Samâhâradvandva zu fassen und *palakamâtu* entweder in *palakamatu* zu ändern oder eine constructio ad sensum anzunehmen. Letztere ist freilich im Sanskrit kaum nachzuweisen.

7. Siebentes Edict.

A. Girnâr Version.

Z. 2. Ich lese *ichaṃti*, da nicht weniger als drei Puncte hinter dem *cha* sichtbar sind. Der obere Theil des ersten *ca* in *ucâvacachaṃdo* ist gebogen, als ob *urcha*° oder *uchrâ*° zu beabsichtigt wäre. Wahrscheinlich liegt ein Schreibfehler vor. Am Ende der Zeile lese ich *kasaṃti* nicht *kasaṃta*, wie Senart in den Nachträgen vorschlägt.

Z. 3. Ich lese *vipule*. Das zweite Zeichen ist zu sehr beschädigt, als dass es gerathen ist, eine unregelmässige Form anzunehmen. Lies mit Pischel *sayamo*.

B. Jaugada Version.

8. . . . . . . yadas[i] lâjâ savata ichati savapâsaṃḍâ va . e . . . e hi te sayamaṃ bhâvasudhî ca ichaṃti munisâ ca ucâvachaṃdâ ucavacalâgâ[.]

9. . . . . ekadesaṃ va kachaṃti . l . le pi ca . â . e . . . . ca nice bâḍhaṃ[.]

· · · · · · · यदसी लाजा सवत इछति सवपासंडा व · ˘ · · · ˘

हि ते सयमं भावसुधी च इछंति मुनिसा च उचावचछंदा

उचावचलागा

· · · · · एकदेसं व कछंति ſ · ने पि च · ı ˘ · · · · · · · · · · · ·

च नीचे बाढं

Anmerkungen.

Z. 8. *Hi te sayamaṃ* sieht wie *hi to* aus; *°lâgâ* beinahe wie *lâgî*. In beiden Fällen liegen aber wahrscheinlich keine Schriftfehler vor, sondern sind die überschüssigen kleinen Striche durch Zufall entstanden. S. W. E. C. hat an beiden Stellen die richtige Lesart. Ausserdem giebt dieselbe: *pâsaṃḍâ, vave; sayamaṃ* pr. m., *sayamaṃ* sec. m.; *bhâvasudhî, munisa, ucâvacâ°* zwei Mal.

Z. 9. S. W. E. C. liest *.ivale; nîce.*

C. Khâlsi Version.

Devânaṃ p(i)ye piya(da)si lâjâ [sa]vatâ (i)chati sa(va)[p]âsaṃ-[ḍâ] va(se)vu[.] (Sa)ve hi te sayamaṃ bhâva(su)dhi ca (i)chaṃ-ti[.] (Ja)ne (cu) ucâvacâchaṃde ucâvacalâ(ge)[.] Te savaṃ ekadesaṃ pi k(a)chaṃ(t)i[.] Vipule pi cu dân(e) asa nathi

21. sayame bhâ(va)sudhi kiṭaṃ(natâ) diḍhabhat(i)tâ câ ni(ce) bâ-ḍhaṃ[.]

देवानं पिये पियदसि लाजा सवता इछति सवपासंडा वसेवु[।]

सवे हि ते सयमं भावसुधि च इछंति[।] जने चु उचावचछंदे

उचावचलागे[।] ते सवं एकदेसं पि कछंति[।] विपुले पि चु

दाने असा नथि

22. सयमे भावसुधि किटंनता दिढभतिता चा निचे बाढं[॥]

Anmerkungen.

Z. 20. *Vasevu*, das *se* ist ganz deutlich. Der Abklatsch hat deutlich *bhâvasudhi ca*. *Jane cu*, das *ja* ist etwas verwischt, aber erkennbar; *cu* sieht, weil die rechte Seite des Buchstabens durch einen Riss, der sich noch weit nach oben zieht, verunstaltet ist, wie *ca* aus. *Ucâvacâchaṃde*, das *de* ist vollkommen deutlich und von *dâ* keine Spur. Das *e* von *lâge* ist etwas verwischt, aber erkennbar. *Pi cu* ist ganz deutlich. *Dâne* sieht wie *no* aus. *Asâ* ist ganz klar, obschon das *a* eine seltene Form, zwei Verticale durch einen Horizontalstrich verbunden, zeigt.

Z. 21. *Kiṭaṃnatā*, der Anusvâra hat sich mit einem grösseren Risse vereinigt und wird desshalb leicht übersehen; na hat allerdings noch ein Anhängsel rechts an der Spitze, dessen Form aber deutlich zeigt, dass es zufällig ist; die rechte Seite des *ta* ist verunstaltet und am Fusse so erweitert, dass man *ta* lesen könnte, an der Spitze aber ist der *â*-Strich noch sichtbar. *Daḍhabhatitā* ist ganz deutlich. *Nice*, *ce* ist etwas verunstaltet, aber erkennbar. *Bâḍhaṃ* ist die deutliche Lesart des Abklatsches. Das Zeichen), welches gewöhnlich das Ende der Edicte bezeichnet ist ausgelassen.

Mit Senart's Uebersetzung dieses kurzen Edictes kann ich im Allgemeinen nur übereinstimmen. Ich möchte jedoch darauf aufmerksam machen, dass, da auch die Dhauli, Jaugaḍa und Khâlsi Recensionen, welche in der Regel *tya* durch *tiya* wiedergeben, *nîce* oder *nice* lesen, das letztere Wort durch *nîce*, nicht durch *nityam* zu erklären sein wird. Der letzte Satz muss desshalb folgendermassen übersetzt werden: „Aber auch bei einem Niedrigen, dem grosse Freigebigkeit nicht (möglich) ist, ist die Bezähmung der Sinne, die Reinigung des Herzens, Dankbarkeit und treue Ergebenheit (etwas) schönes". Bei dieser Erklärung muss man freilich die Lesart von Girnâr *nicâ* in *nice* umändern.

Nachtrag

zu „Abulwalîd Ibn Ǵanâḥ und die neuhebräische Poesie", Ztschr. d. DMG. XXXVI, S. 406.

Der Vollständigkeit wegen erwähne ich, dass Abulwalîd im Artikel שצף (Wörterbuch, Col. 742) einen Vers aus der Kritik Dûnasch's gegen Menachem b. Sarûḳ anführt, in welchem Jener (Abulwalîd nennt ihn ausdrücklich und zwar ابن لبراط) die Ansicht Menachem's über שצף, Jesaia 54, 8 (s. Machbereth, 179 b) bestritten hatte. Abulwalîd schliesst sich der Meinung Dûnasch's an. Der Vers ist der 91. der genannten Kritik und lautet:

וגם פחד שצף   חרון אף גם[1] חצף   והוא כמעט קצף

Die Schlussworte des Verses (אלהים אדירים) fehlen bei Abulwalîd.

W. Bacher.

---

1) Ed. Filipowski (p. 3 und p. 20) hat gegen das Metrum בגם.

Gründung einer Handschriftenbibliothek in Benares.

Benares, 14. April 1883.

Soeben komme ich von einer interessanten „Sabha“ zurück, die in dem Eingeborenenviertel der Stadt Benares auf der Stätte, wo der bekannte verstorbene Pandit Bālaçāstrin vor einigen Jahren ein grosses Jyotishṭoma-Opfer darbrachte, unter dem Vorsitz von Dr. Thibaut, Principal of the Government College, abgehalten wurde. Die Art und Weise, auf welche in dieser Versammlung beschlossen wurde das Gedächtniss des hervorragenden indischen Sanskritisten zu ehren, dürfte auch für deutsche Fachgenossen von Interesse sein, weshalb ich mir erlaube einen Auszug aus den von Pandit Dundiraj Dharmadhikari vorgelesenen und von der Sabhā mit Beifall begrüssten Propositionen mitzutheilen. Zur Erläuterung muss ich vorausschicken, dass die Mutter des verstorbenen Bālaçāstrin ein Grundstück und eine Summe von ungefähr 1000 Rupees gegeben hat, um zu Ehren ihres berühmten Sohnes auf der vorerwähnten Stätte eine Bibliothek zu stiften, und dass der geräumige Handschriftensaal und ein daran anstossendes Lesezimmer bereits der Vollendung nahe sind.

1. pratiçriṇomi madīyavaṃçaparaṃparāsāditāni sudurlabhadharmaçāstranibandhaprabhṛitivishayakāni laghūni bṛihanti ca saṃpūrṇāny asaṃpūrṇāni ca militāni pancaçatyā 'nyūnāni pustakāni çrībālasarasvatībhavanāya vitaritum adho nirdishṭair upadhibhiḥ | yadi ca teshām upadhīnām ekatamasyā 'pi vyatikramaṃ vyavasthāpakasabhā kuryāt tarhi madrikthādhikāriparamparāgataḥ purusho dattāni pustakāni parāvartituṃ çaknuyāt

a) madrikthādhikāriparaṃparāgatānām ekatamo 'vaçyaṃ bālasarasvatībhavanakāryasabhāsabhyo bhavet

b) madrikthādhikāriparamparāgatāḥ purushā yasmin yasmin çāstre 'bhyāsaparā bhavishyanti tasya tasya çāstrasya yady atrā 'nekāni pustakāni syus tarhy ekaikam pustakam abhyāsārthaṃ svagrihe saṃsthāpya sarasvatīpūjādivaseshu pratyarpya punar grahituṃ çaknuyuḥ |

c) çrīviçvanātheçvarapārçvavartisthānād anyatra yadi bālasarasvatībhavanaṃ na bhavet |

d) kāryasabhāyāḥ pustakādhyakshasya vā pramādādinā pustakasaṃrakshaṇasya 'vyavasthā yadi na bhavet |

e) apūrṇapustakānāṃ pūraṇāya yadi sabhā yāvacchakyaṃ yateta |

2. sadṛiḍham āçāse ca manmitrāṇi bahavo 'nye cehāmutra sukhapradopāyaṃ pustakavitaraṇam asmai bhavanāya mahotsāhena kurvanto māṃ anukarishyantīti |

3. bālasarasvatībhavanavyavasthāpanasya bahūni sādhuphalāni manasikṛitya rājakīyapustakasaṅgrahaprabandho 'pi sādhu sāhāyyam asmin dāsyatīti bāḍhaṃ sambhāvayāmi |

„1. Ich verspreche die in meiner Familie vererbten, sehr seltene Werke über Dharmaçāstra u. s. w. enthaltenden Handschriften, ob von geringem oder grossem Umfang, vollständig oder unvollständig, mindestens 500 an Zahl, insgesammt der „Bālasarasvatī"-Bibliothek unter nachstehenden Bedingungen zu übergeben. Wenn das leitende Comité irgend eine dieser Bedingungen übertritt, so kann einer meiner Nachkommen, der mein Erbe ist, die (von mir) geschenkten Bücher wieder zurücknehmen.

a) Irgend einer meiner Nachkommen und Erben soll stets unter den Mitgliedern des die Geschäfte der Bālasarasvatī-Bibliothek leitenden Ausschusses sein.

b) Wenn meine Nachkommen und Erben eine bestimmte Wissenschaft studieren sollten und es sollten auf diese Wissenschaft bezügliche Handschriften (in der Bibliothek) vorhanden sein, so dürfen sie jede solche Handschrift zum Studium mit nach Hause nehmen, brauchen sie nur in den Sarasvatīpūjā-Ferien zurückzugeben und können sie nachher wieder haben.

c) Die Bālasarasvatī-Bibliothek darf nicht von dem (jetzigen) Platze bei dem (Linga-)Tempel des Viçvanātha weg an einen anderen Platz verlegt werden.

d) Die Handschriften dürfen nicht leiden (oder verloren gehen) durch Nachlässigkeit oder sonstiges Verschulden des Verwaltungscomités oder des Bibliothekars.

e) Das Comité soll sich nach Kräften um die Completirung unvollständiger Handschriften bemühen.

2. Ich hoffe sehr, dass auch viele meiner Freunde sich zu der in dieser und der künftigen Welt glückbringenden Ueberlassung ihrer Manuscripte an diese Bibliothek mit grosser Bereitwilligkeit entschliessen, und so meinem Beispiel folgen werden.

3. Ich setze mit Bestimmtheit voraus, dass in Anbetracht der vielen aus der Gründung der Bālasarasvatībibliothek erwachsenden Vortheile auch die von der Regierung zur Sammlung von Handschriften eingesetzte Behörde uns wirksamen Beistand leisten wird."

Aus eigener Anschauung kann ich hinzusetzen, dass die hinterlassene Sammlung Bālaçāstrin's sowohl als die Sammlung Dundirāj's,

welche beiden Sammlungen den Grundstock der neuen Bibliothek bilden werden, reich an interessanten und seltenen Werken aus allen Gebieten der Sanskritliteratur ist, Vedica eingeschlossen. Pandit Dundiraj ist ein direkter Nachkomme des gelehrten und fruchtbaren Nanda-paṇḍita, aus dessen im J. 1622 verfassten Commentar zur Vishṇu-smṛiti ich in meiner Ausgabe dieses Gesetzbuchs ausführliche Auszüge publicirt habe.

Es ist im Interesse der Sanskritstudien lebhaft zu begrüssen, dass gerade in Benares ein derartiges Centrum für die Sammlung und Aufbewahrung alter Handschriften geschaffen wird. In Benares sind bisher Nachforschungen nach Sanskritmanuscripten nicht wie in anderen Theilen Indiens systematisch von der Regierung betrieben worden, und doch fliesst die Quelle hier reichlicher als irgendwo. Auch europäischen Sanskritisten ist Pandit Dundiraj gerne erbötig Abschriften der in dieser Sammlung jetzt oder künftig enthaltenen Manuscripte zu dem in Benares üblichen Preise zu besorgen. Ueber einige Originale und Copien seltner, zum Theil ganz unbekannter Werke aus dem Gebiete des Dharmaçâstra, die ich durch ihn erworben habe, hoffe ich später in dieser Zeitschrift zu referiren.

Julius Jolly.

Announcement and Query.

I have been for some years past preparing editions of the following works, which I now intend to publish as fast as time and opportunity will allow.

1) The *Naḳâ'iḍ of Ǵarîr and al-Farazdaḳ*, in the shorter recension of Abû 'Obaidah Ma'mar ibn al-Muthannâ and the longer recension of as-Sukkarî. These must be edited separately. For the former I have a Ms. which has been most kindly lent to me by my friend Dr. Spitta-Bey, dated A. H. 687; for the latter, the Bodleian Ms., dated A. H. 971.

2) The *Dîwân of Ǵarîr*. For this I have used the Mss. of St. Petersburg, Leiden, and the British Museum.

3) The *Dîwân of al-Akhṭal*, for which I have only the St. Petersburg Ms.

Can any of my fellow Orientalists inform me whether other Mss. of these works exist in European libraries, where one can readily obtain access to them?

St. Andrew's, Station Road,
Cambridge. 30/12/82. Wm Wright.

Anzeigen.

Max Müller's „Renaissance of Sanskrit Literature" in seinem neuen Buche „What can India teach us?"

Der Verfasser hat es in einer vorzüglichen Weise verstanden, den getheilten Wünschen der Gebildeten Englands und der Fachgelehrten Deutschlands gerecht zu werden, und hat jedem Theile das Seine in einer besonderen Form überreicht. Es gibt nämlich der erste und umfangreichste Theil des Werkes auf 280 Seiten im Wesentlichen die Vorlesungen, wie sie Prof. Max Müller im vorigen Jahre auf eine ausserordentliche Berufung hin an der Universität Cambridge gehalten hat; dagegen als zweiter Theil schliesst sich daran in Form eines grössern wissenschaftlichen Anhanges die Darstellung und Besprechung des gesammten wissenschaftlichen Materials, auf Grund dessen der Verfasser dazu gekommen ist, die neue und in der That in mancher Beziehung zutreffende Idee einer Renaissance der indischen Literatur auszusprechen, und was mehr ist, dieselbe mit der ihm eigenen geistreichen Behandlung und Beredtsamkeit dem gebildeten sowohl wie dem fachgelehrten Publicum vorzuführen. Da ich selbst als ein Knappe dem letzteren Heerlager angehöre, so möge es mir gestattet sein, in der Besprechung mich auf den im Speciellen an jenes adressirten wissenschaftlichen Anhang des Werkes zu beschränken.

Es ist wahr, dass die Hauptthese, die Vikrama und seine 9 Juwelen Dhanvantari Kshapaṇaka Amarasiṃha u. s. w. in das sechste Jahrhundert versetzt, schon vor mehr als 20 Jahren von Kern in seiner Vorrede zur Bṛhat-Saṃhitā vorgetragen wurde; aber kaum hat man dieselbe bis jetzt mehr als bedingungsweise acceptiren dürfen, und es sind auch seit jener Zeit darüber von unsern namhaftesten Gelehrten die verschiedensten und abweichendsten Ansichten geäussert worden. Es ist Max Müller's grosses Verdienst, jene zuerst von Kern geäusserte Idee in einer umfassenden Untersuchung und gleichsam unter der Aegide des neuen Gedankens einer „indischen Renaissance" in ein ganz anderes Licht gerückt und, wie mir scheint, zweifellos erwiesen zu haben. Indem ich davon absehen muss, die mannigfachen vom Verfasser neu herbeigebrachten Materialien im Einzelnen auszuheben und nachzuprüfen, wende ich mich nur zu den beiden hauptsächlichen, nämlich

1) zur Frage nach der Vikrama-Aera,

2) zu den Reiseberichten des chinesischen Pilgers J-tsing und den chinesischen Uebersetzern buddhistischer Texte.

Was die Vikrama-Aera betrifft, so hat Max Müller Fergusson's Gedanken, dass bei der Creirung der Vikrama-Aera als historischer Anfang 544 A.D., d. i. das Datum der Schlacht von Korur, gewählt worden sei und die vorhergehenden 600 Jahre bloss aus Zweckmässigkeitsgründen zugeschlagen wurden, einestheils dahin modificirt, dass die Vikrama-Aera wirklich schon im Jahre 544 A.D. eingeführt worden sei, und anderntheils hat er mit demselben architectonischen oder constructiven Talente, das er an Fergusson lobt, dessen Gedanken mit Kern's Versuch einer historischen Fixirung der neun „Juwelen" Vikrama's in Verbindung gebracht. Mit Bezug auf des Verfassers Modification von Fergusson's Gedanken muss ich nun allerdings bemerken, dass dieselbe durch die Thatsachen nicht so sehr gestützt wird, wie es nach seinen Ausführungen scheinen möchte. Ich glaube, dass die Frage vorderhand noch weiterer inschriftlicher Funde, namentlich aus der Zeit des 7. bis 10. Jahrhunderts, bedarf. Soweit wir bis jetzt sehen können, finden wir die erste als Regel sich zeigende Anwendung der Vikrama-Aera in Aṇhilvāḍ oder Aṇahilapāṭaka auf den Inschriften der Caulukyadynastie, die von Bühler im Indian Antiquary VIII, 188 ff. edirt sind und als frühestes Datum saṃvat 1043 geben. Alles was vor dieser Zeit als Vikrama-Datirung reclamirt worden ist, unterliegt trotz Max Müller's Darstellung auf S. 285 dem Zweifel. Die Sache steht in Wirklichkeit so, dass gegenüber der schon von Bhâu Dâji ausgesprochenen Behauptung, es liessen sich vor dem 11. christlichen Jahrh. keine Vikrama-Daten nachweisen, von Bühler drei oder vier Daten in's Feld geführt worden sind, die jene Behauptung entkräften sollten. Es waren

I. Das Datum 486 in der Kavi IS. von Jayabhaṭa; dasselbe ist durch Max Müller's Betrachtungen S. 285 f. abgethan, sicherer aber noch durch den Umstand, dass, wie ich einer freundlichen Mittheilung von Prof. Max Müller aus einem Briefe Bühler's verdanke, Prof. Bühler selbst nicht mehr daran festhält, da die JS. an der betreffenden Stelle zu defect sei, um die Zahlen 4, 8 und 6 mit Sicherheit erkennen zu lassen.

II. Das Datum 811 (neben Çaka 675), angeblich auf einer von Bal Gangâdhar Çastri im Bombay Br. J. II, 371 herausgegebenen IS. Prof. Max Müller nimmt dieses Datum als ein sicheres in seine Argumentation auf, während es indessen von Fleet im Ind. Ant. (ich glaube im VII. oder VIII. Bande) als Fälschung angekündigt und dann auch von demselben ibid. XI S. 112 als solche thatsächlich erwiesen worden ist[1]. Es ist zu vermuthen, dass Prof. Bühler

1) Ich bemerke, dass Prof. Max Müller durch einen Blick in den Indian Antiquary auch der Arbeit enthoben gewesen wäre, S. 300 f. mit Zuziehung

schon 1877, also kurz nachdem er den Aufsatz über die Kāvi inscriptions veröffentlicht hatte, von der Fälschung wusste; denn sonst würde er wohl im Ind. Ant. VI, 59 in der Aufzählung der Rāshṭrakūṭa-Platten bei der in Frage kommenden das saṃvat-Datum 811 hinter dem Çaka-Datum 675 beigefügt haben.

III. Das Datum 802, „Pāṭhaṇ inscription, recording the accession of Vanarāja". Diese Inschrift ist den europäischen Gelehrten noch nicht zugänglich gemacht; denn der Report, auf den Bühler mit Bezug auf diese IS. in Ind. Ant. V S. 112 verweist, scheint, soviel ich habe in Erfahrung bringen können, nie erschienen zu sein. Der Umstand, dass Bühler dabei den Report ohne Seitenangabe citirt, bestärkt mich in dem Gedanken, dass er ihn citirte, noch ehe er ausgearbeitet oder die Drucklegung desselben gesichert war. Mit Bezug auf diese Inschrift muss es uns also vorderhand genügen, auf Burgess's Zweifel an ihrer Aechtheit hinzuweisen, die derselbe in der Fussnote zu Ind. Ant. V, 112 ausgesprochen hat.

einer HS. der Bodleiana das thatsächliche Vorkommen der Datirung nach Çālivāhana (statt nach Çaka) nachzuweisen. Statt erst von 1571 A.D. würde er in Ind. Ant. IV und V schon Çālivāhana-Daten von 1508, 1520, 1523 und 1552 A.D. angetroffen haben. — Es möge mir gestattet sein, hier noch auf einige andere Dinge hinzuweisen, die zu unbedeutend sind, um sie oben hinzusetzen: — S. 285 Note 1, hätte aber Fleet's neue und mit seiner gewohnten Meisterschaft gegebene Behandlung der IS. in Ind. Ant. VIII, 187 citirt werden können. — S. 301 Note 2, Zeile 6, sollte A.D. stehen statt B.C., welches das Citat aus Weber's Literaturgesch. etwas entstellt. — S. 301 Note 3. Die eigentliche Stelle, wo Fleet die betreffende IS. und deren Datirung ausführlich behandelt, steht am Ende von Burgess's drittem Archeological Report. — Wie mir S. 325 f. zeigt, scheint Max Müller Weber's Mittheilungen aus Varāha Mihira's Bṛhajjātaka und Laghujātaka (in den Ind. Studien Bd. II) nicht beachtet zu haben; es würden sich ihm sonst einerseits die Parallelstelle zu dem S. 325 ausgehobenen ersten Verse und andrerseits die durchweg richtigeren Lesarten [pāthona statt pārtha(?), jūka statt juka, kaurpya statt kaurpa, hṛdroga statt hradroga] zu dem S. 326 aus dem Bodleian MS. mitgetheilten Verse dargeboten haben; überhaupt würde besonders für den letztern Vers, da er in dem Bodleian MS. gar nicht richtig metrisch ist, kein Rekurs auf dieses MS. nothwendig gewesen sein. — S. 329 Note 7: das Datum des Prabandhakosha ist 1349; s. übrigens auch J. Roy. As. Soc. Bombay Br. X, 31. — S. 334 Note 1, Z. 2. lies Prabhāvakacaritra XI statt Tapāgaccha Paṭṭāvalī. — Zu S. 362 Mitte, füge ich bei, dass Max Müller's Schluss auf die Nicht-Identität des Kāpilam und des Shashṭitantram vollkommen bestätigt wird durch eine Stelle in Jñātādharmakathā V, wo die Aufzählung der Attribute eines parivrājaka von der gewöhnlichen (s. mein Aupapātika sūtra § 77) etwas abweichend beginnt mit: riuveda-jajurveda-sāmaveda-ahavvaṇaveda-saṭṭhitanta-kusale Saṃkha-samae laddhaṭṭhe (d. i. ṛgveda-yajurveda-sāmaveda-atharvaveda-shashṭitantra-kuçalaḥ Sāṅkhya-samaye labdhārthaḥ). Eigenthümlicher Weise versucht auch hier der Comm. die beiden Dinge zusammenzubringen, indem er saṭṭhitanta mit Sāṅkhya-mata und Saṃkha-samae mit Sāṅkhya-samācāra übersetzt. Dass er zu einer solchen Unterscheidung zwischen mata und samācāra durchaus nicht berechtigt ist, ergibt sich ohne Weiteres, wenn man sich vergegenwärtigt, dass samaya in der ältern Jaina-Literatur sich ganz wie in der brahmanischen mit mata deckt.

Aus der von Max Müller S. 285 Note 3 gegebenen brieflichen Mittheilung von Prof. Bühler erfahren wir nun noch von einem vierten Datum:

IV. Das Datum 794. Nachdem man die vorhergehenden drei Daten der Reihe nach der Entwerthung hat anheimfallen sehen, bringt man begreiflicherweise diesem vierten, das bis jetzt die Feuerprobe der Oeffentlichkeit noch nicht bestanden hat [1]), ein grösseres Misstrauen entgegen, als es vielleicht verdient.

Auf jeden Fall kann man nicht mit gutem Gewissen sagen, dass die Existenz der Vikrama-Aera vor dem Ende des 10. christlichen Jahrhunderts nachgewiesen sei.

Ich wollte dies hier ausdrücklich feststellen, um zu zeigen, wie weit man bis zur Gegenwart mit dem Nachweis von Vikrama-Daten gekommen ist; dass weitere Inschriftenfunde jene Grenzzeit, das Ende des 10. Jahrhunderts, weiter zurückschieben werden, bezweifle ich nicht; ja ich gehe soweit, selbst eine Zurückschiebung derselben von einem andern Gebiete aus zu versuchen. Wir bemerken in den von Dr. Klatt so genau und übersichtlich herausgegebenen Paṭṭâvalis des Kharataragaccha und Tapâgaccha der Jaina, dass die Daten um eine gewisse Zeit herum aus der Mahâvîra-Aerificirung in diejenige des Vikrama hinübertreten. Richtig sichtbar ist dies zwar nur in der Paṭṭâvalî des Tapâgaccha; ich setze aber doch zur Uebersicht die Daten aus beiden Paṭṭâvalis und zudem auch aus derjenigen des Merutunga her, welch' letztere von Bhâu Dâjî im Bombay Br. J. Roy. As. Soc. IX dem Inhalte nach mitgetheilt worden ist. (Siehe Tabelle S. 289.)

Die in Klammern gesetzten Daten sind für die hiesige Betrachtung nicht von Bedeutung, weil sie aus prâkṛtischen Memorialstrophen stammen, welche entweder aus metrischen oder andern Gründen die Vikrama-Aera auch schon für sehr frühe Daten angewendet haben. Es ist nun wichtig zu sehen, dass also neben den prâkṛtischen gâthâs, die man bis jetzt immer als die ältesten Träger der chronologischen Ueberlieferung ansah, eine unverfälschtere Tradition in Prosa nebenher ging, welche die alten Daten in ihrer ursprünglichen Aerificirung nach Mahâvîra bewahrte und somit beweist, dass sie in ihrem Alter mindestens bis vor die Einführung der neuen Aera nach Vikrama, resp. ihre Adoption durch die Jaina, zurückreichen muss. Zudem zeigt die Regelmässigkeit, mit der in der Tapâ-Paṭṭ. die Daten erst in Mahâvîra-Aera bis 1055 oder, wenn wir von 585 absehen, bis 1170 fortgeführt werden, von da ab mit Vikrama-Daten parallel weiter gehen, bis schliesslich blos noch nach Vikrama fortgezählt wird, — diese Regelmässigkeit, die durch keine willkürliche Systematisirung von Chronisten veranlasst worden sein kann,

1) S. indessen jetzt das eben erschienene Juni-Heft des Indian Antiquary. (Anmerkung bei der Corr.)

Kharatara-Paṭṭ		Tapā-Paṭṭ		Merut.-Paṭṭ	
Anno Mahāv.	Anno Vikr.	Anno Mahāv.	Anno Vikr.	Anno Mahāv.	Anno Vikr.
470		470		470	
496		484			
525		496			
544		553		544	
570		557			
584		584		584	[114]
609			[135]		
		616-			
		617		617	
		629			
		826			
		845			[375]
		882			
		886			
980				980	[510]
993		993			
		1000			
		1055	585	1055	
		1155			
		1170	700		
		1190			
		1270	800		
		1272	802		
		1365	895	1300	
		1464	994		
			1010		
			1029		
	1080		1096		
	1088		1135		
	1132		1139		
	1141		1143		
			1145		
			1150		
			1152		
			1159		
	1167		1166		
	1169		1174		
	1197		1178		
	1204		1201		

zeigt, dass die Vikrama-Datirung ungefähr vor dem Jahre 700 A. Vikr. von den Jaina adoptirt worden ist.

Ich weiss, dass meine Schlussfolgerung, da ich das Datum 585 A. Vikr. aus andern Gründen ausser Acht zu lassen genöthigt bin, von nicht ganz zwingender Beweiskraft ist; aber sicherlich wird sie im Verein mit neuem Inschriften-Material eine schliessliche Lösung der Frage herbeiführen helfen[1].

Was nun J-tsing betrifft, so gehören die aus ihm entnommenen Mittheilungen zu den werthvollsten Entdeckungen, die Prof. Max Müller mit Hülfe seiner beiden Schüler Kasawara und Nanjio, von denen der erstere leider schon in seine Heimath zurückgekehrt ist, aus der buddhistischen Literatur von China und Japan zu ziehen gewusst hat. Um ein Bild von ihrer Bedeutung zu geben, genügt es darauf hinzuweisen, dass mit deren Hülfe nicht nur die Abfassungszeiten der Kâçikâ, des Mahâbhâshya und anderer Texte von Prof. Max Müller annähernd festgestellt worden sind, sondern auch ein im Vergleich mit unsrer sonstigen Unkenntniss der Charaktere indischer Autoren sehr schätzenswerthes kleines Lebensbild von Bhartṛhari gewonnen worden ist. Prof. Max Müller hat in seiner ganzen Erörterung hierüber unsern ungetheiltesten Beifall. Wenn er aber bei den Uebersetzungen von buddhistischen Werken durch chinesische Pilger es für nicht sehr relevant hält, wenn die jeweilen frühesten Uebersetzungen eines Textes noch nicht alle Theile enthalten, welche die spätern geben, so können wir darin dem geehrten Verfasser nicht vollständig beipflichten. Ueber den auf S. 365 begegnenden Fall, wo es heisst, dass in der Lalitavistara-Uebersetzung des Cu Fa-hu vom Jahre 308 der ganze Paragraph von den verschiedenen Studien des jungen Bodhisattva ausgelassen sei, will ich hier hinweggehen, dagegen etwas bei einer ähnlichen Angabe S. 299 verweilen. Ich glaube in der That nur Max Müller's eigene Worte mit theilweise besonderer Markirung anführen zu müssen, um meine Zweifel anzudeuten.

„There are several prophecies ...... in the Laṅkâvatâra-sûtra, one of the nine Dharmas. The minimum date of this Sûtra is established through its Chinese translations. The first, by Guṇabhadra, was made in 443 A. D.; the second by Bodhiruci, in 513 A. D.; the third by Çikshânanda in 700—704 A. D. In Guṇabhadra's translation, however, the introductory and the two concluding chapters are wanting,

1) Es sei mir erlaubt, hier aus der Jaina-Tradition noch eine andere auf Vikrama's Aera bezügliche Notiz auszuheben, welche vielleicht auch anderswoher etwas Licht erhalten wird. Es ist die merkwürdige Angabe in Merutunga's Paṭṭâvalî, dass Vikrama seine Aera erst im 42. Jahre seiner Herrschaft, 512 A. Mahâv., eingeführt hätte. Dass man eine so eigenthümliche Angabe nicht ersinnen kann und dass sie aber doch, so wie sie hier steht, offenbar unrichtig ist, leuchtet ein. Ob man aus derselben entnehmen darf, dass Vikrama zur Zeit der Schlacht von Korur (544 A. D.) im 42. Jahre seiner Herrschaft stand?

but they are given in the other translations. The introductory chapter treats of Râvaṇa the lord of Laṅkâ, inviting Buddha to preach. The first of the two concluding chapters is called the Dhâraṇî-adhyâya, the second the Gâthâ-saṃgraha. This Gâthâ-saṃgraha occupies about one-fourth of the whole work, and some of the Gâthâs occur also in the earlier chapters". Nach der Aushebung einiger Strophen, in welchen die Namen Vyâsa, Kaṇâda, Ṛshabha, Kapila u. s. w. genannt werden, heisst es weiter: „The text is very incorrect, and it would be useless to give more extracts without having access to better documents. All I wished to point out here is that these prophecies have a peculiar Buddhistic character, and that what they prophesy is probably what was known to have happened before the beginning of the fifth century A. D."

Wer diese Zeilen liest, wird leicht bemerken

1) dass wenigstens der gâthâ-saṃgraha, aus dem gerade die citirten Namen stammen, nicht zu dem Grundstock des Textes zu gehören scheint;

2) dass er somit höchst wahrscheinlich dem ersten chinesischen Uebersetzer, da er ihn ja auch nicht übersetzte, noch nicht vorgelegen hat, sondern erst vor den zweiten vom Jahre 513 A. D. zum Werke zukam;

3) dass demnach in Max Müller's Schlusssatz fifth in sixth zu ändern ist.

Es mag als eine Bestätigung hievon gelten, wenn der Verfasser selbst hernach seinem chronologischen Resultat nicht recht zu trauen vermag, indem er S. 355 Fussnote bemerkt, dass die betreffende Stelle doubtful sei, und S. 360, dass sie verification erfordere.

Ein anderes Beispiel derart begegnet, wie ich einer geneigten Mittheilung des Herrn Bhunyin Nanjio verdanke, in dem durch Prof. Max Müller gegenwärtig unter den Anecdota Oxoniensia zur Publication gelangenden Sukhâvatîvyûha. Eine grössere metrische Partie dieses Textes fehlt in der zweiten chinesischen Uebersetzung, nicht aber in der ersten oder wenigstens nicht in derjenigen, die als die erste gilt. Es wird eine lohnende Aufgabe des unermüdlich thätigen jungen japanesischen Gelehrten sein, zu untersuchen, ob vielleicht solche Auslassungen in einer zweiten Uebersetzung darauf führen können, das Datum der ersten in Zweifel zu ziehen und eventuell als ein späteres zu erweisen. Im Allgemeinen klingt zwar, und mit Recht, Alles so kategorisch sicher, was man von chinesischen Daten erfährt; aber auf meine Frage sagte mir Herr Nanjio doch, dass er selbst schon bei einzelnen Daten einige Zweifel empfunden hätte; und in der That, warum soll nicht im Lauf der Jahrhunderte bei der stetig erneuten Catalogisirung der chinesischen Uebersetzungen ausnahmsweise hie und da ein Versehen in der Datirung vorgefallen sein?

Oxford. Ernst Leumann.

Zu: The book of the Mainyo-i-Khard etc., ed. by F. Ch. Andreas, s. 79.

Die von Andreas mitgetheilte Avestastelle findet sich auch in der Münchener Zendhandschrift N. 51a, wo es auf fol. 37b heisst: aęuō pantā yō ašahę vīspę anįaęšąm apantąm, sowie in etwas erweiterter Form auf der vorletzten und letzten Seite der Kopenhagener Zendhandschrift N. 5, wo wir lesen: aęuō pantā yō ašahę vīspę anįaęšąm apantem aṇrahę manįēuš . . . daęnąm daęuaįasnanąm parāgiti . . . . įānąm frākereitīm. Die beiden Lücken, an denen das Papier zerfressen ist, sind unschwer zu ergänzen: an der ersten Stelle ist duždaęnąm zu lesen, wie auch aus der beigefügten Pehleviübersetzung, die dušdīnō hat, zu ersehen; an der zweiten parāgitim mašįānąm.

Die ersten sieben Worte ergeben zwei achtsilbige Zeilen:

aęuō pantā jō ašahę
vīspę anįaęšąm apantā (so wohl zu lesen):

„es giebt nur einen Weg, den der Wahrheit,
alle andern sind Nichtwege (vgl. ind. ápat'a-)".

Auch die folgenden Worte lassen sich leicht zu achtsilbigen Zeilen formiren, scheinen aber glossematisch zu sein. Die beiden Wörter parāgiti- (vgl. ind. párā + √gi-) und frākereiti- erweitern das avestische Lexicon. Die Form pantā = i. pánt'ās steht auch im „Aogemadaęka", während im Avesta nur panta = ind. pánt'ā A. V. **4**. 2. 3 zu belegen ist. Bezüglich des Ausdrucks pantā jō ašahę = ind. pánt'ā ṛtásja oder ṛtásja pánt'ās, vgl. V. **4**. 43, Jt. **10**. 86 und J. **51**. 13, wo zu lesen:

þāiš šįaoþnāiš hizuuākā (Hdss. hizuaskā)
ašahę nąsųā paþō

„der in Werken und Worten vom Wege der Wahrheit abgefallen ist" (nąsųā = i. *nesvān).

Halle a. S. Chr. Bartholomae.

Berichtigungen.

In meinem Aufsatz über Ṭahmāsp I. (XXXVII, 1) ist S. 121 Z. 10 u. ein häslicher Druckfehler stehn geblieben: st. خدارد ist natürlich zu lesen خدادار. S. 120 Z. 20 l. Ǵām st. Gām.

F. Teufel.

Beiträge zur Kenntniss des neu-aramäischen Fellîḥî-Dialektes[1].

Von

Professor **Guidi** in Rom.

Während einerseits der neusyrische Dialekt von Urmia schon in mehreren Texten uns zugänglich gemacht und von Stoddard und Nöldeke grammatisch bearbeitet worden ist, und andrerseits von dem Dialekte des Ṭûr 'Abdîn die hochwichtigen Sammlungen von Prym und Socin vorliegen, hatte man bis vor kurzem keine Probe vom Fellîḥî-Dialekte. Es bildet kaum eine Ausnahme der in Mosul gedruckte Katechismus, welchem keine Uebersetzung noch sprachliche Erläuterungen beigefügt sind, und welcher in Europa fast unbekannt geblieben ist. Dies bewog mich im vergangenen Jahre einen Elqôšiten aus der Propaganda, Pater Johann Audo, zu ersuchen, mir einige Stücke in seinen Dialekt zu übersetzen, was er sehr bereitwillig that. Leider musste er schon im Anfange des Sommers Rom verlassen; aber in seine Heimath zurückgekehrt, hatte er die Güte mir neben anderen Schriften einen im Fellîḥî verfassten röm.-kathol. Katechismus zu schicken. Das Ms., in schöner sogen. chaldäischer Schrift und vollständig vokalisirt, giebt die jetzige Aussprache genau wieder, und ist vom Einflusse der alten Orthographie frei (schr. z. B. ܟܘܝܘܡ = ܟܠ ܝܘܡ u. s. w.), was natürlich seinen Werth nur erhöht. Ich habe diesen Katechismus mit Hülfe eines den Fellîḥî-Dialekt sprechenden Studenten aus der Propaganda, Hr. Manni, genau transcribirt; ich werde ihn hier mittheilen, und ihm kurze Proben der geistlichen Dichtungen des Priesters Damianos hinzufügen. Zwar enthält das neueste Werk Socin's — Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul, Tübingen 1882 — auch Proben des Fellîḥî; aber da diese nur aus Versen, und meine (leider nur s p r a c h l i c h wichtigen) Sammlungen grösstentheils aus ein-

[1] Nachfolgender Aufsatz ist von mir in deutscher Sprache eingesandt worden. Mein Freund Prof. Socin in Tübingen hat die Güte gehabt, denselben auf meinen Wunsch einer Stilrevision zu unterziehen.

facher Prosa bestehen, so dürfte vielleicht das Interesse meines kleinen Beitrags nicht dadurch vermindert werden.

Herrn Manni, und ganz besonders Pater Ando sage ich meinen besten Dank, mit der aufrichtigen Anerkennung des warmen Eifers für syrische Sprache und Literatur, von welchem Ando wie andre junge sogen. Chaldäer, die ich zu kennen Gelegenheit hatte, beseelt sind. Ein Eifer, der leider wegen der traurigen Zustände des politischen und wissenschaftlichen Lebens in Mesopotamien beinahe unfruchtbar bleibt und solange jene Verhältnisse bestehen, bleiben wird [1].

Dass die neusyrischen Dialekte von Urmia bis Mosul gegenüber dem jakobitischen des Ṭûr ʿAbdîn eine gewisse Einheit bilden [2], scheint mir sicher zu sein. In wesentlichen Punkten, wo der Urmia-Dialekt dem des Ṭûr gegenüber steht, stimmt das Fellîḥî nicht mit diesem, sondern mit jenem überein [3]. So z. B. die Aussprache

---

1) Als mein Ms. fertig war, kam ein des Fellîḥî mächtiger Freund, P. Riḥmânî aus Mosul, nach Rom; auch ihm verdanke ich manche Belehrung. — Die Transcription, der ich gefolgt bin, ist im Allgemeinen klar; „ä" ist der Laut zwischen a und e; „î" der zwischen i und e; und „ụ" der zwischen u und o. Lautlich sind ʾ (= ܐ) und ʿ (= ܥ), kʰ (= ܟ݂) und h (= ܗ), (k = ܟ݁) und q (= ܩ) nicht verschieden. Die Sylbe mit dem Accente, besonders wenn sie eine offene ist, ist fast immer lang.

2) Vgl. Socin, „die neu-aram. Dialekte von Urmia bis Mosul, Tübingen 1882" s. V. Im Folgenden citire ich dieses Werk bloss mit „Soc."; und mit „Pr. Soc." das Werk „Der neu-aram. Dialekt des Ṭûr ʿAbdîn, von E. Prym und A. Socin. Göttingen 1881" und endlich mit „Nöld." die „Grammatik der neusyr. Sprache von Th. Nöldeke, Lpz. 1868". Dass das letztgenannte Buch auch für die Kenntniss des Fellîḥî von der grössten Wichtigkeit ist, versteht sich von selbst.

3) Nach Ando's und Riḥmânî's Angaben wird das Fell. in folgenden Orten gesprochen: Tellkef (mit 10—15000 Einw.) Batnây (ein kleines Dorf) Bakopa (dass.) Telskopa (3—4000 E.) Elqoš (6—8000 E.) und nördlich von Elqoš in Deloq und in vielen von den genannten Ortschaften mehr oder weniger entfernten Dörfern. Südlich von Mosul herrscht das Fell. in Qaraqoš (Bêṯʰ ḫadîdâ) Barṭellâ und Karamles und noch weiter südlicher bis Ankawa und Šaqlawa; über Qaraqoš und Karamles, vgl. Hoffmann, „Auszüge aus syr. Akt." s. 177; Barṭellâ (die Heimath des Jacobus Tagritensis) ist wie Qaraqoš ungefähr 4 Stunden von Mosul entfernt. Die Bevölkerung, bekanntlich noch im vergangenen Jahrhunderte jakobitisch (von den beiden berühmten Klöstern des M. Behnâm und M. Mattai gehört noch heute dieses, und gehörte früher jenes den Jakobiten), ist in Qaraqoš grösstentheils syrisch, d. h. sie sind zu den Jakobiten zu rechnen, die theils im XVII., theils im XVIII. Jahrh. zur kathol. Kirche übergetreten sind, und von Rom einen eigenen Patriarchen erhielten. Dagegen sind in Barṭellâ die Jakobiten zahlreicher als die Syrer; in Karamles wie in Ankawa und Šaqlawa sind die Bewohner Chaldäer. Die Sprache hat manches mit der jakobitischen des Ṭûr gemein, z. B. die häufige Weglassung der Verdoppelung, muss aber entschieden den Fell.-Dialekten zugezählt werden. Fellîḥî wird ausserdem gesprochen in Mangêše, (20000 E.) in der Diocöse von Zacho, in den chaldäo-nest. Dörfern von Gezira und im Kurdistan. Die

von zᵉqâfâ ◌̄ = a, å, im Ṭûr = o; die des ܦ = p. Zwar wird in einigen grösstentheils arabischen Wörtern ܦ als „f" ausgesprochen, wie munfa'a, منفعة; fait, fyâta فائت; talaf, تلف; šfa'a, شفاعة; nadif, نظيف; mkšef, مكشف; mfazli (Soc. 152, 7) فضولي; faḥa (Soc. 152, 16) فحص (wäre es ܦܚܐ, so würde es wahrscheinlicher paḥa lauten); ftart (Soc. 131, 3) فطر; fane (Soc. 152, 21) فنى; fitnat, فتنة; tfaq (Soc. 137, 18) اتفق; furjq (Soc. 143, 5) فرج; fqada, u. s. w.; sonst aber lautet ܦ = p, wie in Urmia und nicht, wie im Ṭûr = f. Ebenso ist ܚ oft = ح, z. B. ruḥa šliḥa ḥubba ḥaqqutʰa, ḥattaya (aber ḫṭitʰa) ḥeiwane (حيوان), aber doch wieder vorwiegend = خ, wie ḫaze, ܚܙܐ; lâḫma ܠܚܡܐ u. s. w.; ܥ lautet wie ܐ, während es im Ṭûr fast immer = ع ist.

Die Infinitive kommen in Urmia wie im Fellîḥî vor, und sind in beiden Mundarten zum Ausdruck des Präsens verwendet, z. B. li ḥa dile bdiyâqa ltar'a = „es klopft Jemand an der Thür"; und das Futurum, wird ebenfalls wie in Urmia, mit einem vorgesetzten bed, bet (ܒܕ ,ܒܝܬ) gebildet, das auch in Bedingungssätzen vorkommt. Im Ṭûr fehlt der Infinitiv und somit das Infinitiv-Präsens, und für das Futurum wird „ge, ged" gebraucht. „Ki, ke" ܟܐ wird in den drei Dialekten dem Präs. vorgesetzt, aber nur im Ṭûr sind Formen wie ägonwi ([illegible]), ekoyanle ([illegible]) nachzuweisen[1]). Die Anwendung der Adjectiva فعيل zu Partic.-Präs., die im Ṭûr ganz gebräuchlich ist, fehlt in den beiden andern

jüdische Mundart in Zacho, wie aus den von Socin mitgetheilten Proben erhellt (Soc. 159 f.) weist manches Eigenthümliche (z. B. s = t, pišle = ܦܫܠܐ, baser = ܒܣܪ, die 2. Pr. Pl. šulu, jilelu u. s. w.) auf, muss aber sicher, nach meinem Dafürhalten, den Fellîḥî-Dialekten angezählt werden. Endlich trifft man sehr viele sogen. Chaldäer, die das Fellîḥî sprechen, in Bagdad (meist aus Tellkef eingewandert) und mehrere auch in Basra. Mit obigen Angaben stehen andere Berichte, zum Theil wenigstens, nicht in Einklange; so namentlich, dass die Sprache der Jakobiten von Barṭellâ der in Urmia gesprochenen ganz ähnlich sei (vgl. Nöld. XXIV); eine Angabe übrigens, die schon geographisch bedenklich ist.

1) S. Nöld. ZDMG. 35, 229. Diese Formen sind wohl aus ägonwi, eggonwi egonwi u. s. w. entstanden.

Mundarten. In diesen dient ܦܝܫ zur Umschreibung des Passivs; im Ṭūr wird „faiš" nur als Intransitiv in der Bedeutung „bleiben" gebraucht (s. Pr. Soc. 193, 8. 213, 25. 217, 31. 32 etc. etc.). In Urmia wie im Fellīḥī kommt beim Comparativ, neben der ächtsemitischen mit ܡܢ, die Bildung mit vorgesetzten ܒܘܫ, ܒܫ (بيش) vor; im Ṭūr ist sie nicht vertreten [1]). In jenen nimmt das Verbum keine Objectssuffixa mehr zu sich, im Ṭūr sagt man noch ʿnšaqa „küsse sie". Eine andere sehr wichtige Eigenthümlichkeit hat die Mundart des Ṭūr, nämlich die Ausbildung des Artikels -u-, -i-, -an-; z. B. lan- aḥunóne „den Brüdern"; während das Syrische von Urmia wie das Fellīḥī fast auf der Stufe des altsyr. geblieben ist. Auch Formen wie lóno, lóhat mit den von Präpositionen abhängigen Personalpronomen sind dem Ṭūr eigenthümlich. Aehnliche Verhältnisse bemerkt man in Lautlehre und Wortbildung; man vergleiche z. B. Ur. Fell. demma, Ṭūr ʿdmo (ܕܡܐ); Ur. Fell. ḳimma, Ṭūr ʿémo (ܥܡܐ); Ur. Fell. yimma, Ṭūr émo (ܐܡܐ); Ur. púmma, Fell. ḳúmma, Ṭūr fem (ܦܘܡܐ, فم); Ur. Fell. mindi, Ṭūr mede (ܡܕܡ); u. a. m. Ausserdem die vielfache Beibehaltung der Verdoppelung, der Wortschatz etc.

Dagegen sind die Differenzen zwischen den zwei östlichen Dialekten zwar zahlreich, aber nicht wesentlich; und grössere Ursprünglichkeit ist wohl dem Fellīḥī zuzuschreiben. Manche in Urmia ausgefallene Buchstaben oder Sylben sind im Fell. beibehalten; so eddāna Ur. dána (ܥܕܢܐ); tenána (Soc. 157, 6. 7) Ur. tena, (ܬܢܢܐ); bathar Ur. bar (ܒܬܪ); tlath tlathi Ur. tla, tlaʾi (ܬܠܬ, ܬܠܬܝ); ḥarta Ur. ḥeta, ḥita (Soc. 13, 8. 12 etc. ܐܚܪܬܐ); jedoch ḥenna (Ur. ḥena ḥina Soc. 11, 17 etc. ܐܚܪܢܐ, in einer Fell. Strophe bei Soc. 131, 2, ḥrena, im Ṭūr ḥreno), gara = Ur. (ܐܓܪܐ) und kasa = Ur. (ܟܪܣܐ). Noch aspirirt werden ܬ und ܕ, z. B. bithulta, duktha, rabtha (ܒܬܘܠܬܐ, ܕܘܟܬܐ, ܪܒܬܐ), midhita und in Endungen ܬܐ, ܘܬܐ, ܝܬܐ; desgleichen wird das ܬ nicht ausgestossen, z. B. malkutha, maʿmo-

---

1) Im Ṭūr drückt man gewöhnlich den Comparativ einfach mit ܡܢ aus: so ian medhopsa (Pr. Soc. 12, 28) ian mobabehne (40, 9) ʿuʾam mune (42, 27) ian mena lait (an unzähl. Stellen) und bisweilen wird mit heš (kurd. heš) und ald (زائد; s. 64, 4. 98, 16 etc.) verstärkt. Daneben kommt das arabische أفعل vor, z. B. alyaq 12, 30. 146, 32. 33, aʿlam 40, 37. 42, 34. 178, 20 etc. arzal. 2, 29 etc. was den östlicheren Dialekten fremd ist.

dîtha [1]) und gleichfalls mêhin (Soc. 132, 2 etc. = ܐܝܬ). ܕ fällt in ḥa (ܚܕ), diyi, diyukh u. s. w. (דידי) [2]) biyi u. s. w. (בידי), aber nicht im Verb. ܝܗܒ und in ustadh, Ur. usta, weg. Wie in allen neu-aram. Mundarten, im Talmud und Mandäischen, fällt ܢ als Pluralendung gewöhnlich weg, doch sagt man z. B. neben biyêy auch biyeyn (vgl. Nöld. 81); dasselbe gilt für ܢ: tiwa neben itiwa (ܝܬܒܐ), huley (ܗܘܠܗ ܠܗ) neben iritha (ܝܪܬܐ). Inlautendes ܗ, ohne Vokal wird noch ausgesprochen, z. B. sahma [3]) „Theil" (Ur. sâma) bahra „Licht„ (Ur. bâra) ṣehya „durstig" (Ur. ṣeya) dehwa [4]) „Gold" (Ur. dâwa) nahra „Fluss" (Ur. nâra) sahra „Mond" (Ur. sâra) u. a. m.

Von Consonantenveränderungen hebe ich noch hervor: ܚ vor ܕ und ܙ wird gewöhnlich zu „gh", z. B. ghda ܚܕܐ, ghzâya ܚܙܝܐ (wie in Ur. Soc. 9, 22. 19, 9 etc.) und ܩ vor Mediae und ܙ zu „g", z. B. gzalmi (ظالمين Soc. 151, 6) gzadin (ܩܙܕ [5]) Soc. 150, 15) gdešî (ܩܕܫ Soc. 155, 10) gbaḥei ܩܒܚ Soc. 151, 8) [6]). Für ܟܠ ܝܘܡ sagt man kudyom (Urm. kulyûmâ Soc. 7, 22 etc.) und für ܟܠ ܚܕܐ, kudḥa (Ur. kulḥa Soc. 7, 22 etc. Pr. Soc. 214, 28 etc.) und weiter kudminšuqti (Soc. 132, 22) kudnaša (Soc. 157, 21) kud-

---

1) Die Aussprache: smawae, batwae, malka'a (ܡܠܟܘܬܐ, ܒܬܘܠܬܐ, ܫܡܝܢܐ) mit Abfall des ܬ ist neben der Quetschung von g, q, k, und dem Vorherrschen des i-Lautes für a, e, ê (mikyika, Ur. makika, rila, Ur. raba etc.) für die Mundart von Chusrawa charakteristisch. S. auch Duval Revue Critique 1882, 140 (das arab. تيمعد gehört wohl nicht hieher).

2) Merkwürdig genug sagt man noch in Zacho (Soc. 130, 8 etc.) und selbst in Tergawar (wo sonst der Urm. Dial. gesprochen wird) didi, didukh u. s. w., wie (von der Aspiration abgesehen) im Ṭûr und Bab. Talm. didî דידי.

3) Von سهم in der Bedeutung „das Zuertheilte" vgl. ܚܨܐ und חצין; sahma bedeutet auch „Pfeil" Soc. 157, 16. 158, 19.

4) Bei Soc. 147, 19 dewa, aber 149, 16 dihewa. Im Ṭûr dahwo Pr. Soc. 12, 26. 30. 20, 37 etc. wie sahro u. s. w.

5) Aus אזדיד; im Ṭûr noch azîd Pr. Soc. 171, 30. 151, 18 etc. Ich bemerke gelegentlich, dass in der letzten Stelle „mbandil" wohl Präsens ist, wie Nöldeke annimmt, DMG. 35, 220; das Perf. würde „mbandelle" heissen. Auch azîd ist, wie ich glaube, als Präs. aufzufassen und „maṇuṇe" sind die zu Sternen gewordenen Fische. Es wird hier mythisch-populär erklärt, warum die Sterne am Tage nicht sichtbar sind.

6) Ebenso gisket, „wie" = ܐܝܟ ܕܐܟܚܐ ܕ. Vgl. Duval, Rev. crit. 1882, 14 (für alts. ܐܟܚܕܐ s. Hoffmann, Lit. Centr. Bl. 1882, 321).

šahtha kulyarḫa etc. ܠ assimilirt sich nicht nur, wie in Urmia, vorhergehendem ܪ und ܢ (z. B. mêrre ܐܡܪ ܠܗ̇, kemrennôkhu ܟܐܡܪܢ ܠܟܘܢ) sondern auch vorhergehendem ܬ z. B. nakretti, ܢܟܪܬ ܠܗ latta (Soc. 148, 18) ܠܝܬ ܠܗ̇ u. s. w. (im Ṭûr bald latte Pr. Soc. 12, 24. 16, 9 etc., bald lâtle ib. 15, 20. 68, 8 etc. latloḥ 148, 21 etc.). Umgekehrt, für ܠܝܬ ܒܗ, ܐܝܬ ܒܗ sagt man lêhi, îhi. Das anlautende wie das auslautende ܐ fällt in ḫu (ܐܝܬܘܗ) ab; jedoch mit Suff. ḫuth (Soc. 143, 9). ܒ hat ungefähr dieselben Veränderungen erlitten, wie in Urm., z. B. arutha ܥܪܘܒܬܐ qrula ܩܪܒܠܐ u. s. w. Auslautendes ܡ fällt, wie in Ur., ab in qu = ܩܘܡ (Soc. 150, 5) edyu (הדין יום) mendi (ܡܕܡ) und ke, ki (כאן, s. Nöld. 294).

Die Pluralendung -aye wird oft ây ausgesprochen: so ḫaṭṭây, surây etc. (wie in Ur. Soc. 13, 12. 21, 13. 71, 12. 102, 13 etc.). Man merke sich auch ʿarmota „Granatapfel" (Soc. 135, 17 Nöld. 22 aus armonta und daher mit t, nicht mit th); spedita (Soc. 137, 6) „Kopfkissen", vgl. Nöld. 66; und gdhila (Soc. 137, 15) „Schlüssel", vgl. Nöld. ebendas.

In Betreff von Quššaya und Rukkakha folgen die östlichen Dialekte im Allgemeinen denselben Analogien. Fremdwörter behalten natürlich, wie gewöhnlich im Altsyr., den ursprünglichen Laut, z. B. thbita = تبيت.

Die Verdoppelung ist vielfach erhalten, z. B. gêbba, Ur. geba, makkikha, Ur. mâkika; aber nicht selten auch aufgegeben. So namentlich in der Form quṭṭâla, als Nom. Act. des Pa'el, wo dann der 2. Rad. unaspirirt bleibt, z. B. sulaqa, subara, gudapa punâya, pušâqa, zuwâga; vgl. auch qamâyta.

Die Personalpronomina sind

Sing. 1. P. ana (= Ur.)
 2. „ âyt (Ur. at, Zacho ahit, Soc. 159, 13 etc.)
 3. „ masc. âhu, au (Ur. au, gewöhnl. ô)
 „ fem. âhi (Ur. ây, e)
Plur. 1. P. âḫni (= Ur.)
 2. „ âḫtu (Ur. aḫtun, und aḫtokhu, eine Nebenform, die im Fell. fehlt)
 3. „ ânhi, ânei, âni, an (Ur. ani).

Die Personalpron. werden wie in Urmia nur dem Nomen suffigiert (Possessivsuff.), und in sehr vielen Fällen kann man nicht mehr die Singular- von der Pluralform unterscheiden (vgl. Nöld. DMG. 35, 227); so heisst talmidhe ebenso „sein Schüler" wie „seine Schüler". Die Possessivsuff. sind:

Sing. 1. P. -i; pagri mein Körper
2. „ m. ụkh pagrụkh d. K.
„ f. akh pagrakh d. K.
3. „ m. eh, oder e: pagreh, pagre s. K.
„ f. ah oder a, pagrah, pagra, ihr K. (in Ur. gewöhnlich durch das Pluralf. u (ܗܘܢ) verdrängt, aber im Ṭûr wie im Fell.)

Plur. 1. P. an pagran u. K. (im Ṭûr ni, na aus ܢ —)
2. „ okhu, pagrókhu eu. K. (Ur. okhun)
3. „ ehi, ei pagréy i. K.

Fragepron. sind mani, „wer?“ mu, máha „was?“ émа „welcher“ (Nöld. 83).

In der Conjugation herrscht wiederum zwischen Fellîḥî und Urmiad. grosse Aehnlichkeit; man unterscheidet die beiden Classen (Pe'al und Pa'el) und verwendet dieselben Grundformen mit den Personalpr. verbunden. ܗܘܐ bleibt unverändert, z. B. ḥam'atwa = ܚܡܝܥܬ ܗܘܝܬܘܢ, amriwa ܐܡܪܝ ܗܘܘ u. s. w. Ich lasse als Beispiel die Conjugation von qṭala „tödten“ folgen.

Präsens.

Sing. 1. kqaṭlen	Plur. 1. kqaṭlụkh
2. m. kqaṭlet	2. kqaṭlutu (Ur. kqaṭlitu) [1]
2. f. kqaṭlat	
3. m. kqaṭel	3. kqaṭli
3. f. kqaṭla	

Perfect.

Sing. 1. qṭilli	Plur. 1. qṭillan
2. m. qṭillụkh	2. qṭillókhu (Ur. qṭillokhun)
2. f. qṭillakh	
3. m. qṭille	3. qṭilley (Ur. qṭillun)
3. f. qṭilla	

Imper.

2. Sing. qṭul	2. Plur. qṭulu

Infinitiv: qṭala.

Die Verba der 2. Classe (Pa'el) werden auf dieselbe Weise abgewandelt, z. B. mšadren, Pf. mšuderri, Infinit. mšadore u. s. w. Sehr bemerkenswerth ist, dass in dieser Classe das ursprüngliche ܡ gewöhnlich beibehalten wird (mzabina, mṣaloy, meyáqer u. s. w.), wie in der Sprache des innern Gebirgslandes, während es in Urmia

1) So im Ṭûr, z. B. mmitu (ܐܡܪܝ ܐܢܬܘܢ) šoqitu, mobiltu; wohl aus -au; vgl. ḥozetállan, qeṭlitállan aus ḥozetin lan u. s. w.

nur sporadisch erhalten ist [1]. — Die Conjugation der Quadrilittera stimmt mit der des Urmia-Dial. überein, jedoch mit Beibehaltung des ܡܼ; z. B. Imper. mbarbez von barbez: maḫder, maḫderi pf. moḫdera Inf. maḫdore u. s. w. Bei ܐܬܐ lautet die 2. P. Imper. auf -i im masc. und auf -e im fem.; die 2. plur. auf -an (Soc. 148, 21. 22), gewöhnlich aber auf -ô; so mṣali, šri; fem. mṣale, und plur. mṣalo, što, maḫko (Soc. 152, 10) rôle („fasst ihn", von ܚܙܐ Nöld. 243) [2]. Die in Urmia gebrauchte Endung auf ܟܘܢ — wie ܦܘܩܘܟܘܢ, ܡܫܕܪܘܟܘܢ fehlt im Fellīḥī; man bemerke jedoch frmun (Soc. 158, 8 von فَرْم).

Auch in Betreff des Nomens sind die beiden Dialekte einander ähnlich. Nichtsyrische Adjectiva bleiben oft unflectirt, z. B. tyawitʰa kamil. Im Plural haben die Adject. nur die Masculinform; pṭinatʰa (Soc. 155, 6 ܦܛܝܢܬܐ) alahayatʰa und ähnliche sind wohl dem Altsyr. entlehnt. Die Pluralbildung mit Wiederholung des letzten Buchstaben (z. B. ܟܘܦܦܐ) ist mir nicht vorgekommen.

Die Zahlwörter unterscheiden eine Masc. und eine Femininform: wie folgt:

Masc.	1. ḫa	Fem. gʰda
	2. tre	tette (titte, titti Soc. 142, 15. 143, 4)
	3. ṭlatʰa	ṭellatʰ
	4. arba	arbe
	5. ḫamša	ḫameš
	6. ešta	ešet
	7. šaua	ešwa

Die Zahlen 8—10 kann ich nicht belegen, sie entsprechen aber gewiss, wie die obigen, den bei den Bergbewohnern von Kurdistan gebrauchten, vgl. Stoddard Gr. 132.

Wiederum findet in der Syntax grosse Aehnlichkeit statt. Das Femininum ersetzt das Neutrum; jedoch mendi ist masc. Zu Art- und Massangaben dient die Apposition, z. B. ḫa qessa meṭra „ein wenig Regen". Der Comparativ wird mit muchges ܡܢ oder gewöhnlicher mit vorgesetztem ܒܫ (بيش) gebildet, und als Reflexivpronomen

---

1) Ein sicheres Beispiel von der Classe II, a (mit Reduplikation des 2. Radikals) ist mir bis jetzt nicht vorgekommen. ܡܕܪ ist in Fellīḥ māder, wie māzed; ebenso ṭaweb (Soc. 149, 1 mtaubub), das in Urmia wohl der Classe II, a gehört, s. Nöld. 233—234.

2) Auch von ܐܙܠ ist die 2. Plur. Imper. so (für zo) als wäre die Wurzel ܐܙܠ. Vgl. Nöldeke DMG. 35, 225, Anm. 2.

dient „gyana" mit den betreffenden Suffixen. Das Passiv wird mit dem Partic. Perf., aber gewöhnlich mit ܦܐܫ oder auch mit ܐܬܐ ܠ ausgedrückt, z. B. kol mendi dkitʰe lugʰzaya = „alles was gesehen wird". Dem Präsens wird „ki, k" vorgesetzt = קי aus קאם [1]; zur Bezeichnung des Futur. dient bed, bet, bt (ܒܥܐ ܕ) und zur Bezeichnung des Präter. qem aus ܩܘܡ. Dem prohibitiven „la" folgt auch das Präsensparticip, z. B. la ganwet = לא תגנב. Die Infinitive haben Verbalkraft und ordnen sich einen Accusativ bei, z. B. kudʰwéwa bᵉḥlaṣa an tamyatʰa „als er diese Worte geendigt hatte".

Vom Wortschatze ist wohl das Meiste beiden Dialekten gemeinschaftlich; doch ist auch manches verschieden, z. B. bena (ܒܢܐ ܒܢܬܐ) „Stirn", Ur. qessa; bénatʰ (ܒܝܢܬ) „zwischen", Ur. bil; dika (ܕܝܟܐ) „Huhn", Ur. qarowa; gaḥerta (ܓܗ ܐܚܪܬܐ) „ein zweites Mal", Ur. medri (aber auch gaḥata); ìšboṇa oder ìẓbóṇa (عجب?) „Wille", Ur. rezâya; mᵉḥalṣana (مخلّص) „Erlöser", Ur. paroqa; raḥoqa „entfernt", Ur. reḥqa; rabba „gross", Ur. gûra (und raba); randa „schön", Ur. ṣpai [2]; tanétʰa „Wort", Ur. hamizman (neben taneta); yumatʰa „Tage", Ur. gewöhnl. yumani; u. s. m. Mehr oder weniger verschiedene Aussprache haben, z. B. bróna „Sohn", Ur. bruna; ṣlotʰa „Gebet", Ur. ṣluta; zdótʰa „Furcht", Ur. zdûta; ṭol „Rache", Ur. ṭûla (vgl. Nöld. 384); u. s. m.

1. Mt. XXVI, 1—XXVII.

Ukudʰwéle Iše bᵉḥlaṣa an tanayátʰa mére ṭa [3]) talmidʰe diyeh. 2. Kyedʰitu dbatʰar ṭre yumatʰa bed hawe peṣḥa ubronedmaša (fast broneunaša) bed payeš msolma ṭa dṣalwile (ܠܐ ܕܢܨܠܒ ܠܗ).

---

1) Wie in Urmia wird dieses „ke, k" mit ܩܐܡ nicht verbunden, wie es im Ṭûr der Fall ist. Uebrigens sagt man auch im Vulgärarabischen von Mosul z. B. aš kotâkul, was issest du? u. s. w. Vgl. Socin DMG. 36, 4. 8. 10.

2) Spaî kommt bei Soc. 134, 11 (vgl. 138, 7. 140, 15) in einer Strophe vor, wo auch pa'l für paʿl und sira für sabra vorkommen; Formen, die sonst dem Fellîḥi ganz fremd sind.

3) Diese ungemein häufig vorkommende Partikel hat vor dem Nomen dativische Bedeutung, z. B. ṭa qessa meṭra bedmaʿe kabira ṭa bustanata „ein wenig Regen wird den Gärten sehr nützlich sein". Mit Suffix erscheint sie in der Form ṭal, z. B. ṭâleh „ihm", ṭâley „ihnen". Vor Verben verbindet ṭa (mit folgendem ܕ) abhängige Sätze z. B. kibʿet ṭa dkâlet ʿamman lanigʰadóye? „Willst

3. Bäygáha [1]) pešley ğmi'e rešáne dkáhne ukatáwe usáwe d'ámma, ldárta dreša dkáhne, dpáyeš qri'a Qayyápa. 4. Utbéley bagbdadbe (ܐܠܐ ܟܣܝܪ) darqöl Išo debgo ḥélta (ܚܝܠܬܐ) aráyle uqaṭlile. 5. U'amriwa la bgo 'éda ṭa dla háwe šgóšya bénath ámma. 6. Ukudhwéwa Išo bgo Bethánya bgo béitha dšem'on gerwána. 7. Qrúla (ܩܪܝܠܐ) élleh báḥta dethwala (ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ) kusa (كوز) dmešḥa dbesme [2]) mur ṭíma rabba, qem šapḥále el dreša d'Išo kudhwewa tíwa. 8. kudh ḡhzélay talmídbeh pešle lébbey [3]) uméray qay [4]) (oder tamáha) hadhi mšökarta [5])? 9. Ethwaleh [6]) dpáyeš wa mezóbna bgo ṭíma rabba (oder kabíra) upáyeš wa pli'a (ܦܠܝܓܐ) ṭa meskéne. 10. Išo idhéle umére ṭáley: ṭamáha kma'iqítu lhádhi báḥta? mendi ṭáwa ǘedla émmi (ܥܒܕ ܠܗ ܥܡܝ). 11) Aḥtu kudyúm ettókhu (ܟܠܝܘܡ ܐܝܬ ܠܟܘܢ) meskéne u'ána lettókhu. 12. Hadhi ddréla hadh bésma élle dpágra diyi ṭa qwári ǘedla. 13. Ubḥaqqútha kémremnókhu: dbgo kúlley dukkáne ṭa dpáyeš mkárza hadh ewangelión bgo kílle 'álma, bedpáyeš meḥókya (ܚܟܝ) élle dhadh méndi d'ǘedla ṭa dtukhróna (ܐܬܕܟܪ = ܠܕܟܪ) díyah. 14. Bäygáha zélle ḥa meṭṭresar dekpáyeš qri'a Jehúda Skaryóta lgéble drešáne dkáhne. 15. umére ṭaleihi: ma méndi k'ağiblókhu ṭa dyalmtúli u'ana bedmsálmemnókhu

---

du bei uns zu speisen bleiben?" Dieses ṭa ist ohne Zweifel aus ܡܛܘܠ resp ܡܛܘܠܬ entstanden, und im Dialekt von Ğôlu wird noch ṭla gesagt (Soc. 124, 12. 122, 20. mhrl ṭla Giwargis, mirra ṭla ṭlbo u. s. w. ṭlamáta = „warum", vgl. Nöld. 172 und selbst im Fell. bei Soc. 130, 15. 19). Duval (Rev. Crit. 1882, 144) hält das ṭa für das persische تا.

1) Oft béyga ausgesprochen (Ur. ܒܝܓܐ).

2) Bésma mit „é fermé".

3) D. h. sie waren damit unzufrieden; so sagt man: qáy pešle lebbuk mendi? „Warum zürnest du mir?" Dieselbe Ausdrucksweise in Urmia (wo jedoch statt lebba oft hâṭir خاطر gesagt wird) und im Ṭûr Pr. Soc. 42, 7 gelob lébe mini, „dieser nimmt mir's übel" etc.

4) Qa + il, s. DMG 35, 227. Wie im Ṭûr 'Abdîn erscheint das in Urmia so sehr gebrauchte ܩܐ nur in diesem Wörtchen. Die Antwort ist bay = „weil".

5) mšökore = „verlieren".

6) ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ = „man könnte"; man sagt ana ibi (ܐܝܬ ܒܝ) „ich kann", ana lebi (ܠܝܬ ܒܝ) „ich kann nicht" (so auch im Ṭûr iaibi, laibeh Pr. Soc. 40, 12. 43, 2. 46, 24. 68, 6. 129, 10 etc.).

leh? Ane hülley (ܣܘܡܟ ܠܐ ܠܗܘܢ) ṭaleh ṭlatʰi zizé. 16. um-'áygaha ǧáilwa, ṭa dmesalmnwa leh. 17. Bgo yóma qamaya patire qriley talmidʰe lgébbeh d'išo, umérey ṭaleh: ayka k'ágib lukʰ ṭa dmeḥadrukʰ ṭalukʰ ikʰálta dpesḥa? 18. Ahu mére ṭáley so (ܠܘ) lmdʰita lgébbe dflan u'umrúle: zóna diyi mṭéle lgébbukʰ bed'óden (ܥܒܕ) pesḥa emme dtalmidʰe diyi. 19. Utalmidʰe üwdläy dekʰ dqem páqedley išo umoḥderäy pesḥa. 20. Ukudʰwéwa burmiše [1]) tiwa wéwa emme dṭrésar talmidʰe. 21. ukudʰwéwa bikʰála mére: bḥaqqutʰa kémrennókʰu dḥa minnókʰu bedmsalem li. 22. U'aqlai kabira umdušénney bimára ṭaleh ḥa batʰar ḥénna: yümkin anáywen (أنا يعني) ya estádʰi? 23. Ahu mǵuwéble umére ána dkṭámeš émmi blagʰan an bedmsalémli. 24. Ubronednaša (oder bronenaša) bedzále dekʰ dpéšle ktʰiwa elle, wáya lan gora dbgo pálge, bronenáša payéš msolma. Bišṭo (بيش تو) wéwa ṭaleh ṭa dlawéwa huya. 25. Mǵuwéble Jehúda msalmána umére yümkin anáywen ya rábbi? mére ṭaleh Išo áyt mérukʰ. 26. kudʰwéiwa bikʰála šqélle Išo láḥma (oder liḥma) umburékʰle uqṣéle uhúelle ṭa talmidʰe diyeh umére šqulu u'ükʰlu hadʰ ile pagri. 27. Ušqélle kasa umudʰéle (oder uškere, شكر) uhúelle ṭalei umére šqúlu uštó ménneh kullókʰu. 28. Hadʰ ile démma diyi dwaṣiyye ḥatta dembádal kabire payéš špiḥa ṭa šuqára dalṭeyátʰa. 29. Kémrennókʰu dla kšaten men dhadʰ péra ddolitʰa hel yóma dbgaweh šoténneh emmókʰu bmalkütʰeh dbábi. 30. Umšubeḥläy umpéqläy lṭúra dzeitʰe. 31. Egaha mére ṭáley Išo aḥtu kullókʰu betta'nitu t'ásta bgáwi bhadʰ léle; ktʰiwéla d'ána bedmaḥen lšiwána [2]) ubedpéši embirebze érwe [3]) diyeh. 32. Batʰär ma dkqéimen bedzáli mqamennókʰu legilla. 33. Ǧuwáble kepa umére ṭaleh, šud külley t'ani t'ásta bgáwukʰ, ana ábuda (أبدا) la kṭa'nen bgáwukʰ t'ásta. 34. Mére ṭaleh Išo bḥaqqutʰa kémrenukʰ dbgo hadʰ léle qamma ṭa dqáre dika ṭéllatʰ gahátʰa betnakrétti. 35. Mére ṭaleh képa en baryáli ṭa dmeitʰen emmukʰ la knakrénnukʰ. Ukʰwatʰeh hau külley talmidʰe méräy. 36. Egaha tʰéle émmey Išo lduktʰa dkpeša qritʰa Getseman, umére ṭatalmidʰe diyeh: itwu [4]) hakʰa [5]) ṭa dzali [6]) lmṣaloy. 37. u(m)mubélle lkepa

1) Vgl. Nöld. 51, Soc. 137, 3 (brunaša Soc. 134, 2).

2) چوبان nach kurdischer Aussprache, vgl. Soc. 13, 17 ráya yáni çoban (im Ṭûr re'ya).

3) Mit „é fermé" (Ur. erba).

4) In Urmia tunun Nöld. 229. (Im Ṭûr itau Pr. Soc. 27, 28 etc.).

5) Ur. ܗܳܟ݂ܐ Nöld. 161.

6) Vgl. Nöld. 253—254.

ulṭré yale dzandéy umdušénne bᵉknara ubhayáka. 38. Umére ṭáley krethéla ([illegible]) gyáni bel mantʰa: áklo (ܟܠܗ) hákʰa émmi. 39. Urḥaqle ḥa qéṣṣa unpélle élle dpatʰwatʰa diyeh umṣuléle umére: ya babi en barya šud¹) fait hadʰ kása ménni ulaken la dekʰ dᵉkba'en ána, ella dekʰ d'ayt. 40. Utʰéle lgébbe dtalmidʰe diyeh uqem ḥazéley dmikʰe umére ṭa kepa hadakʰ lan lebbokʰu ([illegible]) dhawitu bšáhri gᵉda sa'a émmi? 41. Qúmu ᵉmšentókʰu umṣaio ṭadla o'ritu ([illegible]) ltaǧreba, ruḥa ḥadréla upagra krihéle. 42. Zélle gahatétte umṣuléle umére ya babi en la payᵉš berya ṭa dfait hadʰ kása ménni en la šaténneh ([illegible]) šudhawe išbóna diyukʰ. 43. Utʰéle gaḥárta uqem ḥazéley dmikʰe, 'ᵉney yaqúre wéiwa. 44. Uqem šawúqley uzélle gáhaṭéllatʰ (fast gaṭṭillatʰ) umṣuléle umére har ane tanayatʰa. 45. Egaha tʰéle lgebbe dtalmidʰe diyeh umére ṭáley iš²) dmikʰu umannokʰu³) gyanókʰu: uóla⁴) mṭela sa'a ubronennáša bedpáyᵉš msólma bidʰatʰa dḥattay. 46. Qúmu ṭa dzálukʰ; uóle mṭele ána dmsalémli. 47. Uhar ahu umaḥkóye, tʰéle Jahúda msalmána ḥa mettrésar uǧamí'a kabérta émme dsépe ukattatʰa melgeh dréšane dkahne uqaše d'amma. 48. Uuila wéwa ṭaley hadʰ nišan umére ana d'ana bednašqen ahu le, róle. 49. uhar b'eddana ([illegible]) qrile lgébbe d'Išo umére šlam éllukʰ ya rabbi, uqem nakéqle. 50. U'Išo mére ṭaleh tamaha tʰelukʰ ya ḥaora diyi? ubéyga qriley elle ǧamá'a u'amma udrélay idʰatʰey elle d'Išo uqem aréle. 51. Uḥa men d'ani dwéiwa émme d'Išo pšiṭle idʰeh, ušmeṭle sépa uqem maḥéle lgʰoláma dreša dkáhne uqem qaṭ'éla nátʰeh. 52. Egaha mére ṭaleh Išo máder sépa ldukttʰeh, kúlley aney dᵉšqelley sépe bgo sépe bedmétʰi. 53. Yumkin kimḥašebet dana lébi ([illegible]) ṭa dba'en ᵉmbabi ṭa dyawilli ([illegible]) biš kabira meṭṭresar ṣeppe (ܨܦܦ) dmalákʰe. 54. Dekʰ bedpeši kmile ktʰáwe, hadakʰ qem wáǧib ṭa dháwe. 55. Har beysa'a mére Išo ṭa gamá'a upeqlokʰu elli bgo sépe ukattatʰa, dekʰ dnapqi darqól náše ganáwe⁵). Kúdyum

1) Vgl. Duval, Rev. Crit. 1882, 141.

2) = [illegible], kurd. heš [illegible].

3) In Ur. [illegible].

4) Vgl. Nöld. 162.

5) Aus gannawa; wie saláwa, fa'ila, dagála, buqála (Soc. 144, 16. 145, 16. 11. 137, 18. 157, 19) katawa u. s. w. Bewahrt ist die Verdoppelung in zakkáya, baṭṭáya, gabbara (Soc. 136, 9; baddanta ist = [illegible] bei Soc. 140, 5 badana) u. a. m. Ganáwa (bei Soc. 150, 18 ganáwe, aber 144, 21 ganawa) ist im Urmiad. genáwa, wie peláha und pehara (Nöld. 98), die im Fellīḥī paláha und paḥára lauten.

lgebbók^{h}u go háyᵉkla ú'ᵉnwa (ܗܘܐ ܩܥ(ܐ)) umalpen wa ula qem arotúli. 56. Hád^{h}i kulla hwéla ta dpéši kmile kt^{h}awe dᵉnwiyye. Egáha kúlley talmid^{h}e qem šoqíleh unraqlay. 57. Uane dqem aréleh qem mhlíleh lgeb dkayyápa réša dkáhne šyka dkatáwe nqáše ǵmí'e wéiwa. 58. Šem'on képa zawáleh (ܐܙܠ ܗܘܐ ܠܗ) bat^{h}reh ᵉmraḥúqa ldárta dréša dkáhne unére (ܢܟܪ) nitále (ܢܛܠ) gaway ómme dg^{h}olamwát^{h}a ta dg^{h}záya ḥarta. 59. Rešáne dkáhne nqáše ómme dǵama'a kulla, ǵebwa sáhde darqol Išo ta dmamtiwáleh, ula g^{h}zeläy, ut^{h}eläy kahóre sáhde ddúgla ubgaḥarta qrúläy tre sáhde. 61. Uméray had^{h} mére d'ám ibi (ܐܝܬ ܗܘܝܢ) ṭadḥarúmne (خراب, oder ṭadḥarémme) lháyᵉkla d'aláha ubgo ṭlát^{h}a yumát^{h}a ta dbanémeh. 62. Uqémle réša dkáhne umére ṭáleh čiu mendi la kimǵóbet l'áni sáhde? lmwet bᵉg^{h}záya mindi d'ani kmsahdi elluk^{h} (oder darqol diyuk^{h}). 63. Išo štíqa wewa, umǵuwéble réša dkáhne umére ṭáleh kmomémmuk^{h} bgo aláha bḥáy ta d'amrettan d'en aytyut [1]) mšiḥa brónedaláha [2]). 64. Mére ṭaleh Išo: áyt mérnuk^{h}; kémrennók^{h}u dmen dáha bedḥazótu lbrenemáša itiwa ᵉmyámme dquitta [3]) ubit^{h}áya elle d'enáne dᵉšméya. 65. Egáha réša dkáhne šékle ǵille diyeh umére: uóle mgudéple ṭumáywok^{h} biǵála sahde? uóle dáha šmelókhu gudápa dmére. 66. Ma k'aǧible lok^{h}u? Mǵuwúbläy uméray gumahkaríle ᵉlmaut^{h}a. 67. Egáha reqläy pat^{h}eh umkapḥiwale; ḥenne maḥáywaleh. 68. Uamriwa ya mšiḥa mor ṭálan manile aua dqem maḥélukh? 69. Képa itiwa wewa ᵉlbaráy ldárta uqrúla élle g^{h}da g^{h}olámta (oder ḥaddámta) uméra ṭáleh: ham áyt ómme d'Išo naṣráya wutwa (ܗܘܝܬ ܗܘܐ)? 70. Ahu nkére qam kúlley umére la kid^{h}en (ط بُهج) miwat bimára. 71. Ukud^{h}npeqle ltar'a upšle ḥézya meg^{h}da ḥaddámta ḥérta dméra ta ane dweiwa tama: ham had^{h} ómme d'Išo neṣráya wéwa. 72. Uképa ga(ha) ṭétte nkére bgo momát^{h}a umére la kid^{h}en had^{h}gora. 73. Bat^{h}ár ḥa qesse qrúläy ane dwéiwa qime uméräy ta kepa: bḥaqqut^{h}a ham ait mneyyut (ܡܢܗܘܢ ܐܢܬ); maḥketa diyuk^{h} kmakešfa luk^{h}. 74. Egáha mdnšenne maḥróme u'ímáya dla kid^{h}en had^{h}gora; uhar b'eddána qréle díka utk^{h}ére képa tanét^{h}a diIšo dmerwále dqamma ṭadqáre díka ga(ha) ṭéllat^{h} betnakrétti. Unpéqle ᵉlbaráy ubk^{h}éle bgo marirút^{h}a.

---

1) ܐܝܬ ܗܘܝܢ, Tonloses iwan u. s. w. wird oft zu „yun" u. s. w. So anáywen neben, anóyun, „ich bin".

2) Oder „ber daláha"; auch in Ur. bart aḥmail Soc. 91, 11, vgl. Nöld. 118.

3) Aus قوة. Eine Bildung, die im Fellîḥî beschränkt ist. Man sagt z. B. zusa, ṭura, guda, nicht zuisa, ṭuira, guida. Jedoch ist quitta wahrscheinlich aus der pers.-türk. Aussprache von قوة quwét entstanden.

XXVII. Kudʰwéwa mḥuška, rešáne dkáhne uqáše d'amma ṭhelíy lᵉgʰdáḍʰe darqol Išo ṭa dmantiwále. 2. Uqem yasrile[1]) uqem mablíle uqem msalmíle ᵉlpilátos reis (رئيس). 3. Egaha Jehuda msalmána kudʰgʰzale d'Išo pešle mḥóšelma gunahkar lmautʰa, twéle uzélle madére ani ṭlátʰi zúze dwéwa šqile ᵉmrešáne dkáhne. 4. Umére ḥṭéli bsalóme ddémma zakkáya. Ánei méray ṭaleh: ellan maytʰ (ܛܠ ܐܝܬ) áyt kiḍʰet. 5. Uáhu mḥukóqle (ܚܩܩ werfen) lzúze bgo hayᵉkla mpeqle uzélle uḥnáqle lgyáneh. 6. Rešáne dkáhne šqélley zúza uméray lele (ܠܐ ܫܠܝܛ) ṭa ddarqkʰle bgo qurbána ᵉmsiláh dṭíma ddémma le. 7. Utʰeley lḥgʰdáḍʰe uzunímáy (ܙܒܢ ܡܢ) bgawe ḥa parča ddešta ṭa qwára nokʰray. 8. Uṭa hadʰsábab pešla qritʰa ey duktʰa dešta ddémma hel edyuyóma. 9. Egáha pešle kmila meudi dmére awiyya yáne (يعني) šqelláy ṭlatʰi zúze etc.

2. Die Taufe der Syrer[2]).

Bqamáyta knablile lyála ᵉl'éta lgébbeh dqáša tadma'módʰle. Bqamáyta k'awᵉd (ܛܠ ܥܒܕ) qáša ṣlótʰa ubátʰar hadʰi qáša émme dšammasa kówri (ܛܠ ܩܪܐ) lqánke eyka ditʰ gorna dma'moditʰa: tánna itʰ ḥa górna ráhba. Qáša kṭámeš lyála bgo áne máy ṭellatʰ gahátʰa ukrášem ṣliwa élle dpátʰa dhadʰ yála ukyaúélle l'idʰa dšammása. Kmapleṭle ᵉmqánke ᵉl'éta ubátʰar hadʰi kqáre ᵉlbáha uyimma dyála ṭa dqárwi lgébbe dqáša. (Ga(ha) ḥerta kqáre qáša ukdáre idʰe elle béna (ܒܢ ܒܢܐ) dyála. Kmakree ṭa báha uyimma dhadʰ yála ṭa dmḥametúleh (oder dmḥaméle aus ܢܚܡ vgl. Stoddard p. 70) gʰdóket išbóma daláha, díle míra bgo ewangelión dmšiḥa mḥalṣána. Ubatʰár hadʰi kšaqel qáša kabíre zúze ᵉmbáha uyimma dhadʰ yála ṭa dráya šemma dyála. Ubatʰár hadʰi knabli lhadʰ yála ᵉlbétʰey uk'odi (ܛܠ ܥܒܕ) gʰdáya ukqáre kabíre árḥe umáša uḥezme ṭa hadʰi barakʰta d'áqla dyála ukḥukʰli láḥma, ukemgʰádey. Uqáša kyátu reš uppra. Batʰár hadʰi kmdéšni bikʰála. Batʰár ma dḥlešláy kúlley lᵉgʰda gáha ktáne: hóya brékʰta áqla dyála ubatʰár dekḥalṣi uk'izi (ܛܠ ܐܙܠ) kudḥa lbétʰe.

1) ܐܣܪ, vgl. Nöld. 229. Merkwürdig ist diese Form, wenn sie wirklich im Urmia Dial. nur in der Ebene gebraucht wird.

2) Hier folgt die Fellīḥī Uebersetzung des neusyr. Stückes in „Merx's Neusyr. Lesebuch", S. 13.

3. Yulpana mšiḥaya bšuale upunáy.

Ṣlot^{h}a. Ḥáyu ya ríḥa qaddíša ⁿri wa'mor go lebbawát^{h}an umáḥemley (حَمِّم heiss machen) go núra dḥubba diyųk^h alaháya. umestaḥellan (استحلى) gō ná'me diyųk^h ṭa dšamųk^h tanayát^{h}ųk^h qaddíše go ḥubba umeštaqút^{h}a (اشتاق) ugō lqára unita ṣpita (نيّة صفيّة) ṭa dnaṭrųk^{h}ley. umáphar 'áqel diyan gō behra dná'me diyųk^h alahét^{h}a umbarbez m'áqel diyan ḥešk^{h}a dḥarit^{h}a ugbšimút^{h}a [1]) umélepian ḥaqqiqwát^{h}a dhaymanút^{h}a warize diyey ub'ağibwát^{h}a diyey umárḥeq uṭród mlebbawat^{h}an qešyut^{h}a wasnáya šule dk^{h}alá; umaḥli [2]) blebbawat^{h}a diyan šule šmayáne uḥubba dyéhi dgo eddana dšamųk^h tanayát^{h}ųk^h mbaráy, hállan ná'me diyųk^h mgawáy, ṭa demkamlųk^h bnabenğinút^{h}a [3]) dyey ğbónųk^h (išbónik^h) qaddíša. Amín. Ṣlot^{h}a dabt^{h}ulta Maryam. Wáyat ya bt^{h}ulta Maryam ya malék^{h}to dmalák^{h}e wadbnainaša, ya yimma d'aláha ḥaqqáni. aya dšmelak^h gahát^{h}a kabire yulpána qaddíša emkumma [4]) dtanét^{h}a (Verbum, λόγος) azli (أزلي). mestaḥállan ṭa dḥáwųk^h šarike bay nita ubay ḥlarta 'adbgáwah šam'átwa (ܫܡܥܬܘ ܗܘܐ) tanayát^{h}a dḥáy udḥaqqut^{h}a an dpaltiwa emkumma dbrónak^h aziza. Mšapleņ uṭlob emhadálan aḥni ḥaṭṭáy dáha ugo eddana dmaut^{h}an. amín.

Šu'ál. miwet? Punáya. Mšiḥáya. š. Gō ma pešlųk^h mšiḥáya? p. bma'modit^{h}a qaddišta. š. emsáhab ma qem barelųk^h aláha? p. ṭadyad^{h}éne ubaéne (ܚܒ lieben) uháwen 'ōda (ܥܒܕ) ṭáleh. š. Máyka kidb'et márya aláha? p. mhaymanút^{h}a umkt^{h}áwe qaddíše. š. go ma kiba'ette (ܒܥܐ ܠܗ) márya aláha? p. binṭára pugdáne diyoh ud'eteh. š. go miwet 'ōda ṭa aláha? p. bṣáuma ubṣlót^{h}a. š. Ekéle márya aláha? p. bkol dukkáni ubkol at^{h}rawát^{h}a. š. Manile márya aláha? p. baráya dešméya ud'ár'a. š. kma aláheley? p. ḥa aláhele. š. kma qnomey? p. Tlat^{h}a. š. Eméley. p. Bába ubróna urúḥa dqud-

---

1) غشيم, s. Dozy Supplém. Im Vulgärarab. von Mosul gebraucht, Socin, DMG. 36, 16.

2) Von ܚܰܠܺܝ „süss machen“, nicht mit ܚܠܠ schenken, von خلعت, zu verwechseln wie bei Payne-Smith s. v.

3) S. Nöld. 384.

4) „Mund“ = ܦܘܡܐ vgl. Nöld. DMG. 21, 193, Merx, ebendas. 22, 278. Dozy, Suppl. I, 151, b (in Mosul sagt man تم).

ša. š. Bába aláhele? p. na'am. š. Bróna aláhele? p. na'am. š. rúḥa dqúdša aláhele? p. na'am. š. badám tlatʰa aláheley? p. la, ella ḥa aláhele biṭlatʰa qnome. š. Ema qnómele biš rabba bgowehi (oder bgoweyn)? Tlatʰmay (oder ṭlatʰnain) qnóme ḥa dey bkol méndi. š. Ema qnóma šqelle našútʰa? p. Qnóma debróna. š. Dekʰ šqélle našútʰa? p. šqélle pagra ugyána kʰwatʰan. š. Máyka šqilále adʰi našútʰa? p. mkása (ܡܟܣܐ) debtʰúlta Máryam. š. mbátʰar ma deh-wéle ber daláha ma qre šimmeh? p. mšiḥa. š. Mile pušqa dem-šiḥa? p. pušqa ašláya díle aláha kámel ubarnáša kámel tamám, bḥa qnóma. š. Qay kémret aláha kámel ubarnáša kámel tamám bḥa qnoma? p. Bäy ditʰ go mšiḥa empóyde ṭre kyáne ḥa alaháya uḥa našáya; bekyána dalahútʰeh bréle šmáya war'a, wawídle (ܥܒܝܕ ܠܗ) ḥáile w'aǧibwatʰa an diley tkʰire bongalión qaddiša, ubkyána dna-šútʰeh hwéle 'mmurt Máryam btʰúlta uṭó'ne (ܛܥܢ) ḥaše umítʰle lqesa dṣalláwe. š. Qáy kemret mšiḥa bgo ḥa qnoma? p. Bäy dla kʼitʰe ḥzgʰzáya (ܠܐ ܐܝܬ ܚܙܝܐ ܠܗ = wird gesehen) bgo mšiḥa zánda ḥa qnóma alaháya, emsábab en hawéwa ṭre qnóme, ṭre mšiḥe bet-hawewa. ḥa bidqarewále ber daláha, uḥa ber debtʰúlta Máryam; gʰda ila dkitʰya limára dkúllehi ktʰáwe qaddiše ubabawátʰa qaddiše ḥa mšiḥa kmatékʰri, ula ṭre („denn wären es 2 Personen, so würden auch 2 Messias sein; der eine hiesse Sohn Gottes und der andre Sohn der Jungfrau Maria, während nur eins gesagt wird, da die heil. Schr. u. s. w.). š. Ma yauma hwéle máran Išo mši-ḥa? p. Yáuma d'éda (عيد) dbyálda (ܒܝܠܕܐ ܕܝܠܗ). š. Ma yáuma mítʰle? p. Yáuma d'arútʰa (ܥܪܘܒܬܐ) dḥaše. š. Uma yáuma qímle embain mítʰe? p. Yáuma d'éda rabba dqyámta. š. uma yáuma séqle lešméya? p. Yauma d'éda dsuláqa. š. Uma yáuma mšudérre rúḥa dqúdša ṭa šliḥe? p. Yauma d'éda dsagedtʰa[1]. š. Ekʰa mítʰle máran Išo mšiḥa? p. Lqesa dṣalláwe. š. emsabab man mítʰle. p. emsa-baban. š. ma kmaḥšelḥlan (قيّس dignum facere) lmára dgi-ḥana? p. ḥṭitʰa. š. Mila adʰi ḥṭitʰa? p. ḥṭitʰela aṣlitʰa aya d'iri-tʰálan emhaban Adam ukhóya émman beddána dhwáya diyan, ubgo ma'moditʰa qaddišta kpéša šwiqta ṭálan. š. Marti Maryam yimma d'aláhela? p. na'am. š. emsabab máha? p. emsabab dmahwéla má-ran Išo mšiḥa díle aláha ḥaqq. š. Manile wakíla (وكيل) demšiḥa elle d'ar'a? p. Máran papa drómi. š. emsabab máha? p. emsabab díle béopa[2]) dmar Paṭros an dqem umqémwale máran Išo mšiḥa

1) Vielleicht aus *γονυκλισία*, wie der Pfingsttag in der griech. Kirche bisweilen genannt wird (*γονυκλισίας ἀκολουθία*).

2) Stelle; nach Strassm Ssr. 150, 8.

wakila ᵉmbadále elle d'ar'a. š. kmailáy ráze d'eta? p. šaua. š. Emeley? p. Ma'moditʰa, umiron (*μύρον*), utyawutʰa, uqurbána qaddîša, umešḥa dkribe, udárga dkahnutʰa, uzuwága. š. Mila ma'moditʰa? p. ḥa raz'la ᵉmráze d'eta dkmarma ménnan ḥṭitʰa kyanàitʰa uk'udʰalan (ܘܠܐ ܚܛܝܐ ܗܝ) yále d'alaha ud'ete. š. Mila miron? p. ḥa razéla ᵉmráze d'eta dkmaḥem (ܡܚܣܡ) lan dmodʰuḳʰ bhaymanutʰa domšiḥa ad dšqilálan bmáy dma'moditʰa. š. Mile tyawutʰa? p. ḥa razéle ᵉmráze d'eta dekšóqa (ܫܒܩ ܠܐ) ḥṭáhe dekpalḥuḳʰlay ᵉmbátʰar ma'moditʰa. š. Mile qurbána qaddîša? p. Pagréle ḥaq dmáran Išo mšiḥa drwéle págreh udemmeh ugyaneh ualohutʰeh ko (go) gedše dlaḥma (oder dluḥma) uḥamra. š. Mile mešḥa dekribe? p. ḥa razéle ᵉmráze d'eta dk'ayenay (ܐܥܝܢ) kribe ṭa dmsaybri kurhane diyéhi ukšawuq ḥṭáhe an dkhawe nišye beddána dmodʰyanutʰa. š. Mile darga dkahnutʰa? p. ḥa razéle ᵉmráze d'eta dᵉkyauwel (ܝܗܒ) ḥukma ṭa kol mar darge ṭa dmkamli pešátʰa [1]) 'etanáy. š. Mile zuwága? p. ḥa razéle ᵉmráze d'eta dekyánel na'me ṭa góre u'enše ṭa dḥae (ܚܝܐ) bḥubba buggᵃdádbe wadmaqimi yalehi bezdóta d'alaha. š. kma ilay ṭawátʰa alahayatʰa? p. Ṭellatʰ. š. Emeley? p. Haymanútʰa u'umud uḥubba. š. Mila haymanutʰa? p. Ṭantʰela dbgawah ki mhayménnuḳʰ go kolméndi dmuḥwéle alaha umukšelle ṭa ʿite qaddišta. š. Umile 'umud? p. Ṭantʰele dbgawah tkiluḳʰ liratʰa malkutʰa dešméya bkármo dalaha ubmabengiutʰa da'wale diyan. š. Mile ḥubba? p. Ṭantʰele dᵉbgawa kib'uḳʰ (ܚܒ) alaha uqariwan. š. Maḥwili haymanitʰuḳʰ. p. Ana kmhaymen go kolméndi dkᵉmhayménna bgawe ukmalpale eta qaddišta ᵉmǧamanitʰa. š. Maḥwili umud diyuḳʰ. p. Ana tkilewen l'iratʰa malkutʰa dešméya bna'me dalaha ubmabengiutʰa destatti Máryam btʰulta. š. Maḥwili ḥubbuḳʰ. p. Ya márya ana kib'ennuḳʰ ᵉl'el mkolméndi uṭa ḥubba diyuḳʰ kib'en qariwi kʰegyáni. Mila ḥṭitʰa? p. Damqol ila d'eǧbóna dalaha. š. Lᵉkma tárze kpal'a ḥṭitʰa? p. Iṭre tárze. š. Lᵉma? p. Le (ܥܠܡ) aṣletʰa ule pleḥta. š. Emela ay ṣaletʰa? p. Ayéla diritʰalan ᵉmbaban Adam ukhóya émman beddána dhwáya diyan, ubma'moditʰa qaddišta kpeša šwóqta ṭálan. š. Way pleḥta? p. Ayéla dkpalḥuḳʰla batʰar ma'moditʰa qaddišta. š. Lᵉkma tárze kpal'a ḥṭitʰa pleḥta? p. Iṭre tárze. š. Lᵉma? p. le mamtanitʰa ule gedšanitʰa. š. Emela ay mamtanitʰa? Ayela dkmsakrála na'me d'alaha mgyána ukmaḥešḥala lmára dgiliána. š. Way gedšanitʰa? p. Adi la kmsakrála na'me d'alaha mgyana bel manqose kmanneqṣila ᵉmḥubbeh ukim'ad-

1) pešta, rsa.

bala (عقب) bnúra dmaṭhar (مطهر). š. Mile nûra dmaṭhar? Dukéle d'udáha ṭa ánel dla mkunnilläy qanone diyey b'adh álma ᵉmsá- bab per'óna deḥṭi'atʰey. š. kkaläy (خلّ bleiben) tama bday- mûtʰa yan la? p. La; ᵉmbatʰâr ma dmkunnilläy qanone diyey kizi (ازاك) lmalkûtʰa. š. go ma kpêši kwinø ḥṭahe? p. Bmodʰyanûtʰa. š. Mila modʰyanûtʰa? p. Modóy beḥṭahe qam kâhna dhâwe gôya (طرح) ᵉmreŝâne. š. Kmailey šarde (شرط) dmodʰyanûtʰa? p. Ṭlatʰa. š. Emeley? p. Pešwanûtʰa ᵉmlébba, umodóy ᵉmkûmma, ukamóle dqanûna. š. Mila pešwanûtʰa ᵉmlébba? p. Dempašmen barnáša ᵉmkûlle lebbe elle dᵉḥṭâhe diye an dpliḥile darqól d'alâha. š. Lḫkma târze kpal'a tyawûtʰa d'âqel? p. Iᵉtre târze. š. Lᵉma? p. Le kâmil ule muqṣan[1]). š. Emela ay kâmil? p. Ad dila ᵉmsábab tawûtʰa d'alâha uḥubbe. š. Way muqṣan? p. Ad dila mezdótʰa ᵉmnûra dgihana. š. Maḥwili tyawûtʰa kâmil. p. Mari walâhi halli šuqâna dkulläy ḥṭâhe diyi an dpliḥili bâni ḥây fayote (فاتت). dâha kabîra pêšli pešwan elléhi ᵉmsâbab ṭawûtʰuḳʰ uḥubbuḳʰ, u'widli nita unaqṣad dla dareu elley bḥâyla dkârma diyuḳʰ qaddišta nbnabengîutʰa dsstatti Maryam btʰulta. š. Maḥwili tyawûtʰa muqṣán. p. Ya mârya ana pešwaniun (oder pešwaniwen) ᵉmsâbab dkabira ḥṭili qâmuḳʰ udḥili pugdâmuḳʰ uḥṭâhe diyi qem mabéšḥili bnûra dgihana ula gᵇzotʰuḳʰ l'abad. š. Mile modóy ᵉmkûmma? p. Kim wâgib lbarnâša dzale ayka dkah- na ukašefley kulley ḥṭâhe diyéy qam kahna ula mṭâše menney gʰda ḥṭitʰa zorta, wen mṭâše menney gʰda ḥṭitʰa zorta m'eġbeneh kyârⁱᵗʰ gʰda ḥṭitʰa ḥerta biš rabtʰa ula khawéle maḥṣal (محصول) bmodʰya- nutʰe. š. Mile mkamóle dqanûna? p. Awulile debgâwe kimkamlḳʰ pugdâne dkâhna ᵉmsábab per'óna deḥṭiyatʰan. š. Umile qurbâna qaddiša? p. Denḥéle (وحـل) la demmanaya, tekʰróna ddeuha deç- liwa. š. Ma addâna kḥâḏer (حاضر) mâran Išo mšiḥa elle dtronos (Θρόνος hier Altar)? p. Bây addâna dkimer kahna tanayatʰa osya- yâtʰa (اوسيا οὐσία) elle dlaḥma (oder dluḥma) uḥamra. š. Miley âni tanayâtʰa? p. dkimer elle dlaḥma adʰile pâgri, uelle dḥamra adʰile dêmmi. š. Qay kimer âni tanayâtʰa? p. ᵉmsábab aniley âni tanayâtʰa dmére mâran Išo mšiḥa yauma dḥamšušâba depešḥa kudʰ mqudešle pagre udemme ṭa talmidʰe diye qaddiše. š. Demmis dma- ran mpoydéle (صو sich finden) bqurbâna qaddiša yan la?

1) Für nâqis ناقص, wie oben لمسلم (wie im Türkischen); so im Vulgär- arab. اسلام für مسلم u. s. w.

p. Na'am ᵉmpoydele. š. ᵉmsabab mnha? p. Bey dqurbána qaddiša beḥayle, ᵉmhadakʰ la khawe ṭa dhawe pagra beḥáy dla demma. š. Pagra dmáran mpoydéle bkása yan la? p. Na'am mpoydéle. š. ᵉmsabab ma? p. ᵉmsabab ddémma dile bkása beḥayle; ᵉmhádakʰ la khare (= vulgärar. mabişir يتمم ما = es kann nicht sein) ṭa dháwe démma beḥáy dla pagra. š. kudʰkqase káhna qurbána qaddiša ukpal'ele pagra dmáran kpále, yan la? p. La pagra dmšiḥa ᵉmbatʰar qyamte hwále la pla'a. š. Pagra udémma dmšiḥa mpoydéle bkamehútʰa bgo kudḥa meqṣáy yan la? p. na'am mpoydele. š. Dekʰiley mpoyde? p. Dekʰ dkḥázukʰ parṣópan bgo kudḥa maḥme dmérra (مرة) hadakʰile mpoyde pagra udémma dmáran Išo mšiḥa bgo kudḥa meqṣáy. š. kma iley ḥṭáhe rešawátʰa deḥṭáhe dmenney kháwi tamaméta[1]) deḥṭáhe ḥenne? p. Šaua. š. Emeley? p. ramútʰa, ubaḥilútʰa, usenyútʰa, usenyútʰa, ula'bútʰa, uḥsama biša, ukeslamútʰa. š. kmailey ḥṭáhe dekqaimi darqól druḥa dqudša? p. Ešta. š. Emeley? p. Qta'a ímud ᵉmḥaleṣ, uspára dḥalaṣ dla bwaǵbútʰa, uqyáma darqol dḥaqqutʰa, uḥsáma bḥel'ata (حلع s. Nöld. 259, n.) dqariwa, udáyni plaḥa deḥṭitʰa, ukláya beḥṭitʰa dla ṭyawútʰa hel šetʰa dmautʰa. š. kmailey ḥṭáhe dekṭálbi ṭol ᵉmaláha? p. Arba. š. Emeley? p. Qeṭla d'eǧbóna, umṭamóy emme d'órza, uḍláma (ظلم) dmeskáne, u'raya (حمل nehmen) ḥaqq dpa'le (فاعل). š. Qam an ḥṭáhe kṭálbi ṭol ᵉmalaha? p. ᵉmsábab dpelḥóma diyéy qešyele uzḷḥum (ظلم) ᵉmhadakʰ kṭalbi ṭol ᵉmalaha bdaymutʰa dla bṭála. š. kmailey ḥarayátʰa dbarnáša? p. arba. š. Emeley? p. Mautʰa, uqyama qam dina d'aláha, umalkútʰa, ugihána. š. kmailey awáde draḥme? p. Arbasar. š. Emeley? Šau'a pagranáy ušaua ruḥanay. Maḥwili an pagranáy? p. Makʰóle dekpine, umeštoy dṣehye, uḥwaya dnukʰray, umalboše dšulḥáy, fqáda dkribe, wizála ḥyka deriyye (حبل = Gefangene), uqwára dmitʰe. š. Wan ruḥanáy? p. Maššarta ṭautʰa l'an diley pligʰe, umalópe máše bóre ugašim, umakróze elle dḥattáy, umsaloy dagʰbine, ušwaqa ḥef[2]) ṭa maḥemṣáne umsaybóre muqṣanwátʰa dnáše, umṣalóy uṭlába ᵉmaláha ᵉmhádal bḥay umitʰe. š. Emela áy ṣlótʰa diley ḥwiše bgawa kulley maṭlabát diyan? p. Ay slótʰela ud dmulépla máran Išo mšiḥa ṭa talmidʰe diye qaddiše demṣalela bdaymanutʰa dla keslamútʰa. š. Mo-

---

1) تماما nach türk. Ausspr. tamamét.

2) gʰbina = غبين; und ḥef = حيف im Sinne von „Rache", den es in Mosul hat; man sagt z. B. اخذت حيفي = اخذت ثاري.

rila (ܐܣܟܡ ܠ ܠܗ) adhi ṣlotha. p. Bahan ad diwet bešmeya payeš. mqudša šimmukh, athya malkuthukh hawe eġbonukh dekh dile bešmeya hadakh ham bar'a. Hallan laḥma desuqonan dedyumoma, šewoq ṭalan gnahan uḥṭiyathan dekh dhan ahni šwiqlan ṭa anei deḥṭelay ellan, ula maberettan lṭaġreba ella meḥallesḷan emlaša, emsabab (d)diyukh ila malkutha uḥela uteš bohta l'abad abadin. š. Bgo mabenġintha dmani kšaqlukhley ṭalbat diley ḥwiše bgo adhi ṣlotha? p. Bmabenġintha destattan Maryam bthulta. š. Dekh khoya ṭalan mabenġi estattan Maryam bthulta? p. khoya ṭalan mabenġi dkimyaqrukhla bdaymanutha ukimrukh ṭalaḥ, šlama dmalakha. š. Mori šlama dmalakha. p. šlama ellakh ya Maryam mlitha ni'me, estadhan emmakh, embarakhta b'enše embarkhele pera dkiesakh (ܟܪܣܟܝ) Išo mšiḥa. Ya estattan Maryam ya yimma d'alaha mṣale embadalan ahni ḥaṭṭay, daha ugo eddana dmauthan, amin. š. Mori haymanutha dešliḥe? p. Kmhaimnukh bḥa alaha baba ḍabiṭ (ضبط) kull. baraya dkulley mendiyani, an dkithi lugbzaya wan dla kithi lugbzaya ugo ḥa marya Išo mšiḥa ber dalaha yakana, bukhra dkulley beryatha, ana dembabe pešle huya qam kulley 'alme ula pešle wida; alaha ḥaqq demalaha ḥaqq, ber dkyana dbabeh, dgo ilhatheh pešley ṣiwe 'alme, upešle birya kol mendi, ana demsababan baninaše umsabab ḥalaṣ diyan uḥetle emšmeya upešle gšima emruḥa dquduša, upešle barnaša, upešle bṭina uhwele emmaryam bthulta utoine ḥaše upešle ṣliwa bynmatha dpilaṭos dḥamša, mithle upešle qwira uqimle lṭlatha yumatha dekh dile kthiwa, usiqle lešmeya witule (ܝܬܒ) emyamne dbabeh ugaḥerta ḥdirele lithaya ṭaddayen mithe ubeḥay. Ugo ḥa ruḥa dquduša ruḥa dḥaqqutha au dembaba ubrona knapeq, ruḥa maḥeyana, ugo gheda 'eta qaddišta šlihaytha emġa'manutha. Kmodhukh go gheda ma'moditha ṭa šuqana daḥṭahe ugo qyamta dpagre diyan ugo ḥay del'abad. š. Kma iley pugdane d'alaha? p. Esra. š. Emeley? p. Mere marya alaha; anitun alaha diyukh la hawelukh alaha ḥenna ger (غير) menni, ula yumeth bšemme dmarya alaha diyukh bdagla. Nṭor yumatha dḥošabe (ܚܘܫܒܐ) ud'edawatha, umyaqer babukh uyimmukh, ula qaṭlet, ula zanet, ula ganwet, ula sahdet sahdutha dšuqra, ula mšahet (تشهّى) mendi dḥorukh (ܚܒܪܟ) ula baḥta dqariwukh. š. Kma iley waṣiyat d'eta qaddišta? p. Ešet. š. Emeley? Dšamukh (ܫܡܥ) raze qaddiše yumatha dḥošabe we'dawatha, dṣemukh ṣoma rabba utamaneta d'au ṣome ḥenne diley pqide em'eta qaddišta udqaṭrukh emikhala dpesra mdaḥma yoma d'arbošabe wurutha, wadmodhukh beḥṭiyathan en hawe muqsan gheda gaha bšatha, udšaqlukh qurbana qaddiša yoma dḥamšošaba dpeṣḥa wadyawukh em'esra ḥa emmal (مال) diyan ṭa meskene, udkalukh embaroki zu-

waga bzaman dlet hwéla lgaweh dastur. š. Ma k^{e}mwağib lmod^{h}yana ṭad'amer ^{e}mqam mod^{h}yanit^{h}eh? p. K^{e}mwağib ṭad'amer ay ṣlot^{h}a dila modóy laḥṭaho. š. Morila ad^{h}i ṣlot^{h}a. p. Ana kmod^{h}en qam ḥa alaha dile ḥáilana dkoll, uqam estátti Maryam addila dayim bt^{h}ulta uqam mar Mik^{h}ail reša dmalák^{h}e, uqam mar Yuḥannan ma'medana, uqam ṭre šliḥe qaddiše gwaye ([illegible]) dmaran, mar Patros umar Polos, uqam kulley sahde uqaddiše dmaran, ^{e}msabab dḥṭeli kabira bḥušawe dlebbi umaḥkéta dkumml ubewadi mṭimya ([illegible]), ḥṭéli, ḥṭéli, ḥṭéli; ḥṭahi kabíreley. Dáha ana bessi [1]) ménney, ^{e}mkulleh lébbi pešwanina elléhi ṭa ḥuble d'alaha; umanut^{h}a kqabléme lgyáni ug^{h}da ḥṭit^{h}a mamtanit^{h}a la kqabléma. š. Ma k^{e}mwağib lmod^{h}yana d'amer ^{e}mbat^{h}ar mod^{h}yanut^{h}eh? K^{e}mwağib d'amer ay ṣlot^{h}a dila šaplapta ^{e}mqaddiše u^{e}mkahne. š. Morila ad^{h}i ṣlot^{h}a. p. ^{e}mhadak^{h} kṭalben ^{e}malaha dšawéqle gnahi ([illegible]) u^{e}mmarti Maryam ṭawanit^{h}a ^{u}mmar Mik^{h}ail reša dmalák^{h}e ^{u}mmar Yuḥannan ma'medána umeṭṭre šliḥe qaddiše gwaye dmaran mar Paṭros umar Pólos, u^{e}mkulley sahde qaddiše dmaran ṭa dani ṭalbili ḥussya, umennuk^{h} bahi umalpani qantina nṣraya. š. ^{e}mbat^{h}ar ma dḥleṣlan mbaṛóre wahwala ([illegible], [illegible]) dğawab, ma k^{e}mwağib éllan ṭa dṭalbuk^{h} ^{e}malaha udek^{h} ḥatmuk^{h}la ([illegible]) maḥketan ad^{h}i? p. K^{e}mwağib dma'luk^{h} ([illegible]) qalan umšap^{e}lpuk^{h} m'estad^{h}a d'estad^{h}wat^{h}a umdé'šuk^{h} bgo lebba nadifa ([illegible]), zore émme drable nd'emruk^{h}: ya marya mkamelley smiqwat^{h}a daḥiwat^{h}an mšiḥaye usniqut^{h}a diyan uṇṭor 'etuk^{h} qaddišta mğa'manit^{h}a ad dila madrase dhaymanut^{h}a adoļta umad'er ya marya kúlley ṭa'ye uharraṭiqe lṭa'a ([illegible]) diyah, ṭa iqára dšimmuk^{h} rabba uṭa 'elaya drešah, umaḥti qamah kol aṣiye ([illegible]) an dkimdareqlila ([illegible] v. [illegible]) ukmamti zarar ([illegible]) éllan, udáha kimšap^{e}lpuk^{h} ^{e}mbadal kumra rabba, maran papa, ukenše qaddiše dkardinale umbádal kol emna dšame ([illegible] [illegible]) elley upaṭriark^{h}e, umeṭrane, wepiskope, u^{e}mkahne, umšammaše, ulamanéta dšiwane umdabrane; an diley mu'kle ([illegible]) elle dmšiḥay bkol wağibat^{h}a, tadhawe ṭalan mat^{h}la umerra ([illegible] [illegible]) bdubare diyéy udabaryat^{h}a diyéy. ^{e}msabab dpešlay qorye ^{e}maran behra d'alma umelḥa d'ar'a, ^{e}msabab ad^{h}i sniqut^{h}a diyan élleyla, men daha ulel addam dmaut^{h}an, amin. — Ṣlot^{h}a dšikir — kiḥamduk^{h}luk^{h} ([illegible]) ukiša-

1) Vgl. [illegible] u. s. w. und Soc. 157, 12, 158, 10, 13 etc.

krųkʰ ya marya alâha álle dṭawâtʰa ukaràmat dewúdlųkʰ émman ᵉmsabab dqam yâuᵉttan (ܡܣܒܒ ܠ) yulpanųkʰ qaddîša. Dâha kṭalbųkʰ ménnųkʰ go ṭawâtʰa drâḥme diyųkʰ uṭawútʰųkʰ, dyaúttan maᶜme diyųkʰ ṭad'odʰukʰ menfâᶜa (منفعة) mennehušwôq kolma dhṭîlan bšemâᶜa d'ani tanayâtʰa qaddîše ula maamḥet (صحح) ya marya ṭa dhâwe adʰi zarᶜa alahaya baṭila udla pera bârᵉa dlebbawâtʰa diyan ula šôqet satâna uhemúme (همومٍ) d'âlma uṭaᶜyútʰeh dnatšile ᵉmlebbawâtʰa diyan utalfile (تلف), bel mákber bgâwan ani ḥaqiqwatʰa qaddîše umarwilây umazḥémilây ṭadzâḥmi bgawey gyanatʰa diyan, umázed bgâwan ya marya, tekʰróna diyehi uhallan dhaᶜųkʰley unkamlųkʰley umtaḥemlųkʰ (خمّن, تخمين) bgawéhi léli uyóma, ulrâḥšųkʰ udḥayyųkʰ dekʰ dklázmilan uhállan lébba ḥatʰa umaḥ'ile (ܚܣܒ = حسب) bruḥa dnamósa ḥatʰa ṭa dyadʰᵉųkʰ kolmįndi dqem paqdéttan dhaᶜųkʰle unkámlųkʰle. Wâyat ya bṭʰúlta nadifta nazizta mestahlan bᵉšfâᶜa (شفاعة) diyakʰ ṭa d'odʰųkʰ manfaᶜa ᵉmyulpana dbrónakʰ umšaplep uṭloh ᵉmbadálan aḥni ḥaṭṭây dâha ugo addana dmautʰan, amin. — Ṭúwa l'âni dšâmᶜî tanetʰa d'alâha unaṭrila.

4. Aus den geistlichen Liedern des Priesters Damianos[1].

a) al šunâqa dgihâna.

Ya alâha mrahmâna
 kṭâlben ménnųkʰ šmuᶜ qâli
 ptuḥle kûmmi ᵉlišâni
 fahma mázed li ᵉhálli
 dmaḥken lḥâbes dgihâna
 ᵘqam mhúmme ṭa dḥáġli

Ḥaġli ᵉsanéle ḥṭitʰa
 ᵘkull maššârta dsatâna
 ᵘqânųkʰ d'ódʰi ṭyawútʰa
 ᵘnâṭri kúlley pugdâne
 ṭa dḥalṣi men de hautʰa
 ᵘhâwi lšįmmųkʰ mšabḥâne

Dmešabḥâne let ṭama
 ᵘla dekšakri ᵘkinzanri
 illa go léli ᵘyuma
 gudâpe ktâne ᵘk'ìmri
 Uf! men dadʰi ḥal kôma!
 Mḥálleslan ménnah mâri!

. . . .

. . . .

Badakʰ mhúlmmi masîtu
 ᵘkénnu ma k'imri ktʰâwe
 Waḥtu behayye ahûtʰu
 ley ġâla mlítʰa msáhwe
 ᵘgo nûre gušuqtu
 ᵘgʰeo ḥal dbiše ma btâwe

1) Der „qašîša Damianos“ aus Elqoš dichtete noch vor kurzem, und seine Lieder reihen sich denen des Thomas as-singari (Soc. 144), die sehr wahrscheinlich auf ihn eingewirkt haben, an; die Lieder über Hölle und Paradies sind gegen 1856 verfasst. Ohne jedes Interesse ist diese Gattung der Fellîḥî-Liter. gewiss nicht.

Btawey hel abad mqōyde
bey hautʰa blebba d'arʿa
ᵘlabbehi milya darde
ᵘlakʰ naqesley čiu márʿa
ᵘṭa biša bpeši ʿóde
ᵉbsáyed bpatʰehi tarʿa

Tárʿa dráḥme betsáyed
ᵘla peš man dḥayen elley
ᵘgarda dkefiya bgáyed
ᵉmsaʿa debgawa npélley
ᵘmḥalṣina la peš maftil
d'aláha qem masléley

Qem masléley alaha
ᵘhel abad la peš šwaqa
ᵘla kimraḥem čiu gaha
ellehi ᵘla daqiqa
au dla murẓele daha
bpáyeš ménneh raḥúqa.

ᵘbrāḥqa mēmehi btʰúlta
ᵘkol malákʰe ᵘqaddiše
ᵘla peš kqabli šaplapta
d'au bliko ᵘliṭe ᵘbiše
ᵘqaṭ lakʰ maṭeley ṭautʰa
la ᵘmalákʰe ᵘla ᵉmnaše

Naše la peš knarʿiley
lan dnaᵉrozúlley lbaróya
ᵘqaddiše lakʰ šafʿiley
lan dnapli beʿad blaya
ᵘdᵉmaʿe qaṭ lakʰ ḥašhiley
ᵘpešley mestáhel dwáya

Waya lgiyána dnapla
b'ad ṭarṭaros ʿamúqta
kol bišátʰa bedqábla
dmemmárya peša liṭṭa
ᵘhel abad bedmesáfla
ᵘmṭautʰa bpeša raḥúqta

Bráḥqi mennah pešḥwátʰa
ᵘla peš kḥásya ḥošiya
ᵘqaṭ lakʰ tafqa bniḥútʰa
maḥmah peše ṭahiye
maṣitu ᵘhálu natʰa
ᵘrúšu méntʰa ḥaṭṭáye

Maṣitu ᵘšemú elli
kullókʰu ya máḥaye
dempášqen lema dgbᵉzáli
ᵘqréli bektʰáwe dákhye
ᵘlma demmalpáne lméli
lᵘdábe giháwiye

ʿUdáha dile rábba
ditʰ go ḥáfes dgiháma
dlet kʰwatʰeh qéšya ᵘsáʿba
la ʿabadin ᵘla lzóma
dhwéle tanletʰa dlebba
dlakʰ šoqa dnekʰa gyána

Adʰ ʿudaba ḥsaréle.
dbaróya mšábḥa ᵘṭáwa u. s. w.

β) elle dbusama dmalkutʰa.

Márya ptúḥley sepwátʰi
ᵘbri bi ḥa lébba ḥátʰa
ᵘmorimley tefkaryátʰi
meṣyore d'arʿanyátʰa
dmaḥken ṭa aḥinwátʰi
lau busáma dmalkútʰa

Malkútʰa šmayanítʰa
létta dúnya b'ad álma
ᵘkol ṭautʰa ditʰ bebritʰa
lᵉenatʰa khawya kḥélma
ᵘléban d'amruqʰ tanetʰa
dmáfhema au busáma.

Lakʰ fáhem hamma dnáše
me ila ʿe ḥošiya
dekṭamʿila qaddiše
baney munzale mšubye
eka dbaróya kmaše
dneʿe ᵉmʿenehi dgwiye

ʿEna dpagra la deʿle
mére Polos ṭuwána
ᵘmatʰa dpisra la šmele
ᵘqaṭ lela ṣira bauna
kʰdau ḥaqq ᵘperʿona kanila
dile ṭa ṭawe ḥána.

Hsenátʰa dkéne ᵘṭawe
go au ʿatʰreley nṭire
eka dlebey gaṇáwe
dḥaṭṭi ᵘmaqbi ʿanbáre
ᵘla atʰ ušóde khawe
dfasdi amáni myúqre.

Myúqre bthawe kʰšulṭáne
b'au dlwan alahaya
ᵘqaṭ lakʰ maqṣi ᵉmruḥáne
ᵘbiš ᵉmšemsa bbáhe bhaya

ul'ahad bthāwe ṭuwāne
urahúqe umkol balāya
Balayāt d'adbi 'alma
bet'arqi m'aney dmaṭe
l'au pardésa dbusāma
ula peš kta'si ula kḫaṭe
dadbile kur deššimma
dlébe demġárbi umahṭe

Ḫṭitha 'eltha d'udāba
la peš kqārwa elle(y)hi
ueġbōney la peš ugabe
zoda raḍa dmare(y)hi
ukudḫa ma qader dibe
kimšabḫi lbaraye(y)hi
Baróya dqem gabéley etc. etc.

Uebersetzung.

a) Ueber die Qualen der Hölle.

O barmherziger Gott! dich bitte ich darum, erhöre meine Rede; öffne meinen Mund und meine Zunge, den Verstand vermehre in mir und gib, dass ich über das Gefängniss der Hölle vor den Gläubigen erzähle, dass sie sich fürchten.

Dass sie sich fürchten, und die Sünde hassen, und jeden Rath des Teufels, und vor dir Reue zeigen, und alle Gebote beobachten, dass sie von jenem Abgrund gerettet werden, und deinen Namen verherrlichen.

Denn dort (in der Hölle) sind keine, die dich verherrlichen, oder dir danken, und dir lobsingen; sondern Tag und Nacht sprechen und sagen sie Gotteslästerungen. Pfui! wie traurig ist jener Zustand![1]) rette uns davon, o Herr!

. . . .

. . . .

Also, o ihr Gläubigen! vernehmt und hört, was die (heiligen) Bücher sagen, und steigt lebendig in jene Grube voll von Ungeheuern hinunter; blickt auf ihr Feuer und seht wie der Zustand der Bösen sein wird.

Sie werden auf ewig gefesselt (مقيّد) in jenem Abgrunde, im Herzen der Erde bleiben. Ihr Herz ist voll von Schmerz, und kein Uebel wird ihnen abgehen. Des Teufels Diener werden sie sein, und zugeschlossen wird ihnen die Thür vor der Nase.

Die Thür der Barmherzigkeit wird verschlossen werden und Niemand erbarmet sich über sie. Der Faden der Lust wird abgeschnitten sein, sobald sie hinein (in die Hölle) gestürzt sind; der Erlöser nützt nichts mehr, denn Gott hat sie abgewiesen.

Gott hat sie abgewiesen; es giebt keine Verzeihung mehr, auf ewig; niemals erbarmet er sich über sie, nicht einmal eine Minute; er bleibt fern von denen, welche (in diesem Leben) ihm nicht wohlgefällig gewesen sind.

1) Vgl. gada koma = طالع اسود Soc. 155, 22.

Fern von ihnen ist die h. Jungfrau, und die Engel und die Heiligen; keine Fürsprache nehmen sie für jene Verlornen, Verfluchten und Bösen an; nichts Gutes wird ihnen zu Theil weder von Seiten der Engel noch von der der Menschen.

Menschen können denen, die den Schöpfer verachteten, nicht nützlich sein und Heilige nicht für sie intercediren. Die, welche in jenen Unglücksort fallen, verdienen keine Thränen, und verdienen das Unglück.

Weh der Seele, die in jenen tiefen Tartaros hineinfällt; alles Ueble wird ihr zu Theil werden, denn von Gott ist sie verflucht, auf ewig wird sie erniedrigt und fern vom Guten sein.

Fern von ihr werden die Freuden sein, und ihr erscheint kein Heil [1]; keine Ruhe gewinnt sie, und ihr Loos ist . . . .
Hört und leihet das Ohr, und erwacht vom Schlafe, ihr Sünder!

Vernehmt es und hört auf mich, alle ihr Christen, da ich, was ich gesehen und in den heiligen Schriften gelesen habe, auseinandersetze, und was ich von Lehrern gehört habe über die Strafen der Hölle.

Eine grosse Strafe, die im Gefängnisse der Hölle eintreten wird, welcher keine an Härte und Schwere gleichkommt, weder in Zeit, noch in Ewigkeit; sie ist ein Wurm des Herzens, und hört nicht auf die Seele zu peinigen.

Diese Strafe ist der Verlust des gepriesenen und guten Schöpfers, u. s. w.

β) Ueber die Freuden des Paradieses.

O Herr! öffne meine Lippen, und schaffe in mir ein neues Herz, erhebe meine Gedanken aus den irdischen Einbildungen, dass ich meinen Brüdern die Freuden des Paradieses aufzähle.

Das himmlische Paradies — nichts gleicht ihm in dieser Welt; und alles Gute auf der Erde ist ihm gegenüber wie ein Traum. Nicht können wir ein Wort sagen, das jene Freuden verständlich macht.

Menschenverstand begreift nicht, wie jenes Glück ist, welches die Heiligen in jenen gesegneten Wohnungen kosten, wo der Schöpfer von den Augen der Auserwählten die Thränen abwischt.

Das körperliche Auge weiss nicht, sagt der selige Paulus, und das fleischliche Ohr hat nicht gehört, und der Verstand bildet sich nicht ein, wie vollkommen jener Lohn und jene Vergeltung ist, die den Guten aufbewahrt ist (I Cor. II, 9).

Die Schätze der Gerechten und Guten sind in jenem Orte aufbewahrt, wo keine Diebe stehlen und einbrechen und weder Motte

1) خوش auch im Vulgärarab. in Mosul gebräuchlich, s. Socin DMG. 36, 14. 16.

noch Rost sind, welche die kostbaren . . . . [viell. Geschirre S.] verderben.

Geehrt werden sie wie Könige sein in jenem göttlichen Palast, den Geistern stehen sie nicht nach, und strahlen mehr als die Sonne; auf ewig werden sie selig sein, und von jedem Uebel fern.

Die Trübsale dieser Welt fliehen von denen, die in jenes Freudenparadies gelangen, sie sündigen nicht mehr oder geben andern Anstoss, denn jener Ort ist ein Ort des Friedens, wo Niemand ist, der versucht oder zur Sünde reizt.

Die Sünde, die Ursache der Strafe, tritt nicht an sie heran; ihr Wille wählt nur das, was ihr Herr will; alle nach ihren Kräften verherrlichen den Schöpfer.

Den Schöpfer, der sie erwählt hat u. s. w.

Rom, December 1882.

№ 1 1/5 d. nat. Gr.



№ 19.



№ 22.



№ 21.



№ 20.



№ 16 ca. 1/7 d. nat. Gr.



№ 6 1/3 nat. Gr.



№ 18 ca. 1/7 d. nat. Gr.



Sabäische Inschriften entdeckt und gesammelt von Siegfried Langer.

Publicirt und erklärt von

David Heinrich Müller.

(Mit drei Tafeln.)

Einleitung.

Die Inschriften, welche ich in den folgenden Blättern publicire und erkläre, sind von dem befähigten und muthigen, aber leider gleich am Beginne seiner Laufbahn verunglückten Forscher, Siegfried Langer, in Jemen entdeckt und gesammelt worden [1]. Es möge mir daher gestattet sein, der Publication dieser Denkmäler eine kurze Biographie des Verunglückten voranzuschicken und die Geschichte seiner Forschungsreise zu erzählen.

Siegfried Langer wurde am 1. September 1857 zu Schönwald bei Mährisch-Aussee geboren und besuchte in Olmütz, wohin inzwischen seine Eltern übersiedelt waren, die Volks- und Realschule. Schon als Kind war er von einem regen Wandertriebe beseelt und pflegte während der Ferien weite Fussreisen zu machen. So durchwanderte er von Olmütz aus das mährische Gesenke, Preussisch Schlesien, das Erz-, Riesen- und Fichtelgebirge, einen grossen Theil von Süddeutschland, und dehnte diese Excursionen

---

1) Ich glaube einer Anforderung der Wissenschaft zu entsprechen und eine Pflicht der Pietät zu erfüllen, indem ich die Inschriften möglichst authentisch publicire. Auf Tafel I sind die No. 1, 6, 16, 18—22 reproducirt worden, von denen das Original oder vortreffliche Abklatsche vorlagen. Tafel II enthält die Nummern 7, 10, 11, 14, 17, von denen Abklatsche vorhanden sind, die aber auf rein mechanischem Wege nicht facsimilirt werden konnten und gezeichnet werden mussten. Tafel III enthält die Copieen Langers von den Nummern 2—5, 8, 9, 12, 13, 15. Herr Hermann Feigl, Amanuensis an der k. k. Universitäts-Bibliothek hier, hat nicht nur alle auf Tafel II facsimilirten Inschriften in meisterhafter und sachkundiger Weise gezeichnet, sondern auch durch mühsames und sorgfältiges Retouchiren der Negative viel zur Deutlichkeit der Tafel I beigetragen, wofür ich demselben hier öffentlich im Namen aller Freunde unserer Wissenschaft bestens danke.

später bis in die österreichischen Alpen, nach der Schweiz und Oberitalien aus[1]).

Nachdem er die Realschule zu Olmütz verlassen hatte, studirte er in Wien an der Universität und der orientalischen Akademie die modernen und orientalischen Sprachen, betrieb aber daneben naturwissenschaftliche, geographische und in der letzten Zeit auch medicinische Studien. Mit besonderem Eifer widmete er sich dem Studium des Arabischen, das er auch mit geborenen Arabern aus Syrien, unter anderen mit dem bekannten Jûsuf al-Chalidi aus Jerusalem praktisch zu üben Gelegenheit hatte, und erwarb sich vortreffliche Kenntnisse der Geographie Syriens und der arabischen Halbinsel. Aus arabischen Geographen und europäischen Reisewerken construirte er sich unter Benutzung des ganzen ihm zugänglichen kartographischen Materials eine grosse und umfassende Karte Arabiens, die mit vielem Geschick und grosser Sorgfalt ausgeführt war.

Er beschäftigte sich auch eingehend mit der arabischen und speciell der sabäischen Epigraphik und war für das Sammeln und Copiren der Inschriften vorzüglich geeignet. Er erlernte auch das Photographiren und brachte es hierin zu einer grossen Fertigkeit.

Alle diese Vorbereitungen, welche einen grossen Aufwand von Zeit und einen eisernen Fleiss erforderten, traf er trotz allen Mangels und aller Entbehrungen, mit denen er zu kämpfen hatte, trotz der kümmerlichen Verhältnisse, in denen er leben musste; das grosse Reiseziel, das er vorhatte, und die Hoffnung, eine wichtige Mission zu erfüllen, erhielten ihn aufrecht und verliehen ihm die Kraft und den Muth auszuharren.

Langer hatte ein bescheidenes, in sich gekehrtes Wesen, aber einen festen und unbeugsamen Willen. Als sein Plan reif wurde, die Vorbereitungen getroffen waren, litt es ihn nicht mehr in Wien. Er fand auch Freunde und Gönner, welche Interesse für seine wissenschaftlichen Bestrebungen bekundeten, sich seiner aufs wärmste annahmen und die ersten Schritte thaten, um ihm die nöthigen Mittel zur Reise zu verschaffen[2]). Später geruhte auch Seine Excellenz der k. k. Minister für Cultus und Unterricht v. Conrad-Eybesfeld ihm ein Reise-Stipendium zu bewilligen. Auch die Vorstände der deutschen morgenländischen Gesellschaft und der israel. Allianz in Wien widmeten dem Unternehmen namhafte Summen und in der Folge, als einige Resultate schon vorlagen, ehrte ihn die königliche Akademie der Wissenschaften in Berlin auf die gütige Fürsprache des Herrn Prof. A. Dillmann hin durch die Bewilligung

1) Zum Theil wörtlich dem Berichte der Geographischen Gesellschaft in Wien entnommen.

2) Es seien hier besonders die Herren E. Baumgarten und Dr. J. E. Polak genannt, beide Männer von grossem Verdienste, die stets bereit sind, wissenschaftliche Unternehmungen zu fördern.

von 1200 Mark, welche aber leider dem Zwecke nicht mehr zugeführt werden konnten.

Mit hinreichenden Geldmitteln versehen, verliess er am 22. Juni 1881 Wien und begab sich nach Syrien, wo er besonders im Transjordanland circa 6 Monate zubrachte und sich die Sympathien und das Vertrauen der einheimischen Bevölkerung zu erwerben wusste. Eine Beschreibung von as-Salṭ im „Ausland" 1882 No. 10 und besonders die Schilderung eines Ausfluges von as-Salṭ nach Ma'ân in den Mittheilungen der Geogr. Gesellschaft in Wien Band XXV (1882) S. 281—294, wie einige andere kleine Artikel bildeten die Resultate dieser Vorbereitungsreise, während welcher er die Sprache und die Sitten der Araber studiren und beobachten konnte. Kurz bevor er Syrien verliess, machte er noch eine Excursion von Jerusalem nach Gaza.

Am 22. December verliess er Jafa, um sich nach Südarabien einzuschiffen, voll guten Muthes, aber im Bewusstsein des gefährlichen Unternehmens. Wegen eines Aufstandes im 'Asîrland musste er seinen ursprünglichen Plan, über 'Asîr in Südarabien einzudringen, aufgeben, und landete nach einer langen Irrfahrt an der südarabischen Küste, die er im „Ausland" 1882 No. 18 beschrieben, am 21. Februar in Ḥodaida. Von Ḥodaida unternahm er seine denkwürdige Reise über Bait-al-Fakîh, Ḍorân und Ḍaff nach Ṣan'â, durchforschte die alten Ruinen, entdeckte und sammelte mehrere sehr werthvolle Inschriften [1]. In Ṣan'â, wo er am 26. März anlangte, fand er leider den Gouverneur Ismail Haki Pascha, dem er durch die gütige Vermittlung meines Freundes, des Herrn Dr. J. H. Mordtmann, von Ḥamdi Bey, dem Director des osmanischen Museums, empfohlen worden war, nicht mehr. Sein Nachfolger nahm die Empfehlung entgegen, versprach Langer seine Unterstützung angedeihen zu lassen und liess ihn 14 Tage unbehelligt in Ṣan'â verkehren. Als aber Langer im Begriffe war, in Begleitung eines gewissen Chabschûsch nach Raida und Ṣa'da sich zu begeben, verhinderte ihn der Gouverneur an der Ausführung dieses gefährlichen Beginnens und liess ihn nach Ḥodaida zurückbefördern.

In Ḥodaida schiffte er sich nach Aden ein, von wo aus er Inschriften und Reiseberichte nach Europa expedirte und am 20. Mai die höchst gefährliche Reise in's Jafa-Land antrat, in der Absicht, von dort aus nach Ḥaḍramaut vorzudringen.

Unter dem 29. Mai schrieb er noch: „Ich reise heute von El-Ḥautha ab und begebe mich über den Ḥauschebi Amir nach Jafa". Am 19. Juni traf in Aden — am 6. Juli in Wien — die Nachricht von seiner Ermordung ein. Auf dem Wege zur Moschee en-Nur (des Lichtes) am Zusammenfluss des W. Bonna und W. Jahar wurde er von seinen raubsüchtigen Begleitern ermordet. Sein letztes

---

1) Vgl. Siegf. Langer „Meine Reise nach San'â" im „Ausland" 1882 No. 39.

Wort war „Amân" (أَمَان „Gnade, Treue"). Er hat sie nicht gefunden! Von den Lanzen durchbohrt, brach er zusammen, all seine Habe wurde geplündert, seine Bücher und Papiere ins Wasser geworfen. Nicht Fanatismus, nicht Lust am Morden, sondern einfache Raubgier hat diesem Forscherleben ein Ende gemacht!

Während der wenigen Monate, in denen wir seine Reise verfolgen konnten, zeigte sich Langer ebenso muthig als kühn — vielleicht allzukühn —, voll Ausdauer, abgehärtet gegen die grössten Strapazen und das ungewohnte Klima. Mit einer feinen Beobachtungsgabe vereinigte er die Fähigkeit, das Gesehene festzuhalten und klar und lebendig zu schildern.

Aus Jerusalem und Aden übersendete er mir eine grosse Anzahl von photographischen Aufnahmen und Zeichnungen aus Syrien und Arabien von Personen, Bauten, Landschaften, Burgen und Bergen, die seine Reisebeschreibung anschaulich gemacht und belebt haben würden! Von grosser Wichtigkeit und Bedeutung sind die Inschriften, die theils in Abklatschen, theils in sehr brauchbaren Copien vorliegen. Ich werde hier über die Fundorte derselben, soweit sie bekannt sind, nach Langers und anderen geographischen Berichten das Nöthige zusammenstellen.

Von den Inschriften, welche hier publicirt werden, befindet sich die grösste No. 1 in der Moschee von Madâb in der Nähe von Ḍôrân. Sie ist beim Ackern in den „Charaïb al-Ḥaza" gefunden worden. Langer liess sich nach den „Charaïb" führen, fand aber nur zahlreiche Steinhaufen, welche zeigten, dass dort eine alte Stadt gestanden haben mag [1]). Wie aber die alte Stadt geheissen, wissen wir vorderhand nicht. Vor Langer ist Ḍôrân von dem ebenfalls verunglückten Seetzen besucht worden, der dort fast einen Monat krank darniederlag. Ueber Ḍôrân sind ausser Niebuhr's Description de l'Arabie p. 204 die Mittheilungen Hamdânî's in meinen „Burgen" I S. 35 ff. und 75 ff. zu vergleichen. Was Langer darüber im „Ausland" a. a. O. mittheilt, bestätigt die Beschreibung Hamdânî's vollkommen. Photographische Ansichten von Ḍôrân wie der Schlossmauer erliegen im Nachlasse Langers.

Die Inschriften No. 2—9 sind in der Qâ' Ǵahrân gesammelt worden, und zwar zum Theil in Dhâff (2—6), zum Theil in den umliegenden Ortschaften Jekar (No. 7), El-Wasṭa (No. 8), und Ma'ber (No. 9). Die Lage der Qâ' Ǵahrân ist, wie ich glaube, auf der Langer'schen Karte zum ersten Male richtig angegeben. Sie reicht von Ḍamâr bis zum Naqîl Islâḥ, nordöstlich von Ḍôrân. Dieser Naqîl (Bergpass) scheint der nördlichste Grenzpunkt derselben zu

1) Auch der Name خَرَائِب „Ruinen" bestätigt die Annahme Langers. Vgl. die „Charîbât" in Ǵauf.

sein [1]). Auch Jâqût kennt Ǵahrân (جَهْرَان) und nennt mehrere Ortschaften, die in Ǵahrân liegen, so al-Ǵarbatân (الجربتان), az-Zaǵr (الزجر), Sahl (سهل), W. aš-Šurb (وادى الشرب) und ʿUḏaiqa (عذيقة). Sonst werden meines Wissens diese Ortschaften nicht angeführt, mit Ausnahme der beiden letzteren, welche Hamdânî wohl bekannt sind, aber nördlich ausserhalb der Ebene in der Nähe von Ṣanʿâ zu liegen scheinen.

Dass Ǵahrân im Süden bis gegen Ḏamâr reicht, geht auch aus Jâqût III. 224, 11 hervor, wo erzählt wird, dass in der Höhle Saija in dem Hochland (شاحر) von Ǵahrân bei den Minen von Ḏamâr Rûbîl (Ruben) b. Jacob begraben sei [2]).

Aus Hamdânî im Ǵazîrat al-ʿArab sind über die Lage Ǵahrân's folgende Stellen anzuführen. 104, 18 meiner Ausgabe heisst es: „Nördlich von Ḏamâr liegt ein Theil des Ḥaql Ǵahrân, dessen Einwohner Ḥimjaren sind". 104, 22: „Das Miḫlâf Alhân und Moqra ist ein ausgedehnter District, man rechnet dazu den westlichen Theil des Ḥaql Ǵahrân wie Ḏu Ḥašarân und Maʿbar". 105, 7: „Zwischen dem Bergen ʿAnis und dem Ḥaql Ǵahrân liegen Ḏôrân und Madâb, worin die Ṣulajjer von Ḥimjar wohnen" [3]).

---

1) Auf der Karte C. Niebuhrs ist Jähhran südlich von Dörân gezeichnet; bei Halévy ist Djahrân viel zu nördlich, das Naqîl Iṣlâh an unrechter Stelle angesetzt.

2) Die interessante Stelle lautet: سَيَّة حدّثنى القاضى المفضّل بن أبى الحجّاج قال حدّثنى راشد بن منصور الزيدىّ ساكن جَهْران أنّ روبيل بن يعقوب النبىّ عم مدفون بشاحر جَهْران فى معادن ذمار بمغارة تُعرَف بمغارة سَيَّة وفى معادن ذمار أيضا مغارة أخرى فيها موتى أكفانهم من الأنطاع وبباب المغارة كلب قد تغيّر جلده وعظمه متّصلة وحدّث اهل سيّة أنّ قريتهم لم تُمحِل قطّ ويرون أنّ ذلك ببركة المغارة يتنقّلون ذلك خلفا عن سلف. Ein zukünftiger Reisender möge diese Höhlen untersuchen! Die Sage, dass Ruben der Sohn Jacobs dort begraben sei, ist wahrscheinlich dadurch entstanden, dass man in der Höhle den Namen רבאל = ال + رَبّ „Il ist Herr" (Vgl. Mordtmann und Müller Sabäische Denkmäler 72) gelesen hat und darin den Sohn des Patriarchen zu erkennen glaubte.

3) Vgl. ferner Ǵazîrat 71, 10. 80, 10 und Bekrî Geogr. Wörterbuch ed. Wüstenfeld S. 82.

Nach den Angaben Niebuhrs, Halévy's, Langers wie der arab. Geographen kann aber kein Zweifel sein, dass Gahrân auf der Strasse zwischen Ḍamâr und Ṣan'â liegt. Um so auffälliger ist aber eine Notiz bei Jâqût (IV, 438, 17 ff.), wonach Gahrân zu den Beled Hamdân gerechnet werden soll [1]). Vergleicht man jedoch Hamdânî Gazîrat 111, 11, aus dem Jâqût diese Notiz geschöpft hat, so wird sich diese Behauptung als ein einfaches Missverständniss von Seiten Jâqût's erweisen, der, weil Hamdânî in der Beschreibung der Beled Hamdân das Ḥaql Gahrân erwähnt, es gedankenlos dazu zählt. Diese Stelle, die Langer nicht bekannt war, und in welcher alle von ihm besuchten Ortschaften Gahrân's angeführt werden, lautet: „Hierauf folgt al-Baun (in den Beled Hamdân), welches zu den ausgedehntesten Ebenen des jemenischen Hochlandes gehört. Daneben sind (als ausgedehnte Ebenen) zu nennen: Ḥaql-Gahrân, ar-Raḥba, Ḥaql-Schir'a, Ḥaql-Qatâb, Qâ'al-Ganad und Ḥaql-Ṣa'da. Was Gahrân betrifft, so sind daselbst folgende Ortschaften: Ḍaff (ضَفّ), Tufâḍil, Jakârân (يكاران), al-Madâra, al-Ḥirba, al-Olaib, Qarn 'Asam, Qaris, Qarn Jurâḥib, Qarn Qubâtil, Dû-Ḥabarân, Tulḥâma, Ma'bar (معبر) und al-Wâsiṭa (الواسطة)." Nach dieser Abschweifung kehrt Hamdânî zur Beschreibung des al-Baun im Beled Hamdân zurück.

Was die einzelnen Ortschaften betrifft, so ist zweifellos Ḍaff die wichtigste. Langer hat richtig erkannt, dass es mit Hoddafa oder Eddofa Niebuhr's identisch ist. Letzterer beschreibt es [2]) als ein grosses Dorf auf einem Felsen $1^1/_2$ Meilen von Suradsche, auf der Strasse von Damâr nach Ṣan'â gelegen, und fügt hinzu: *L'on prétend y avoir trouvé sous les ruines d'un ancien temple une inscription, dont les caractères sont inconnus aux Arabes et aux Juifs. Peut-être y découvrirait-on des traits d'écriture Hamyare.* Seetzen, der diese Gegend besuchte und nicht nur aus Niebuhr informirt war, sondern auch von Juden aus Ṣan'â hörte, dass daselbst unlesbare Inschriften vorhanden wären, konnte weder den Ort, noch die Inschriften finden. Die Erzählung von den unlesbaren Inschriften wie die Vermuthung Niebuhr, dass es ḥimjarische wären, sind nun durch Langer bestätigt worden! Es kann kein Zweifel sein, dass Dhaff Langer's, ضَفّ Hamdânî's, Hoddafa Niebuhr's, Dofa Seetzen's

1) Die Stelle lautet: مخلاف جهران بقرب من صنعاء ويعدّ في بلاد همدان وفيه قرى منها ضفّ وتفاضل وقرن عسم وقرن تراحب وقرن قبتل الخ.

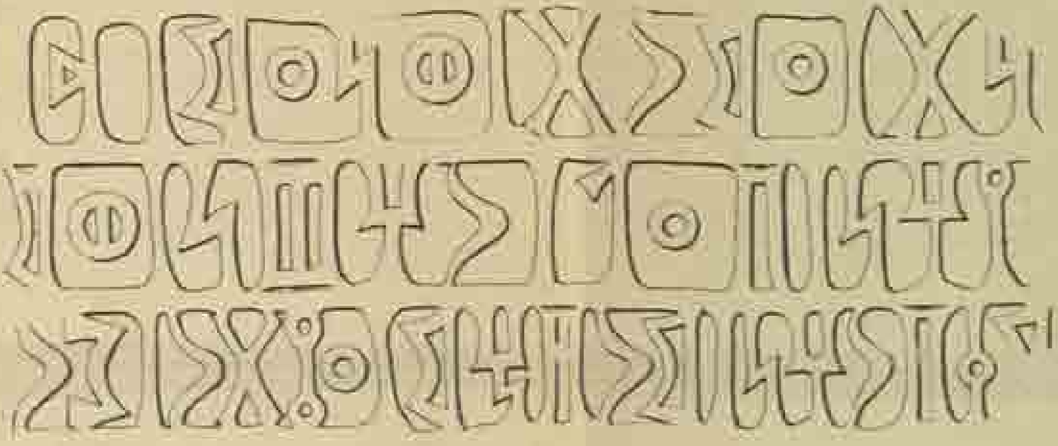
2) Description de l'Arabie p. 204

N° 7. ½ nat. Gr.

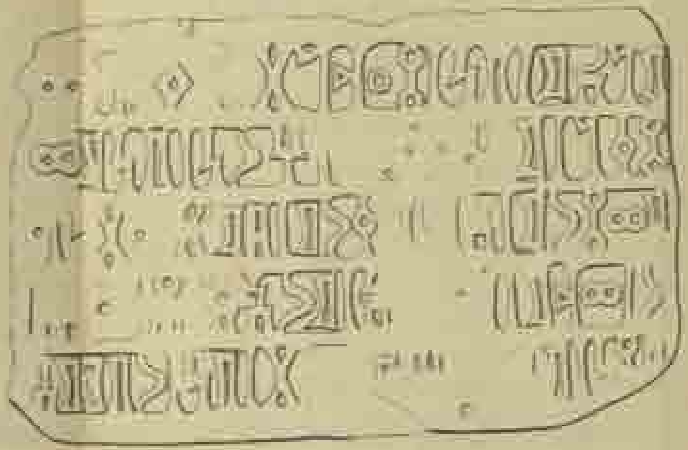




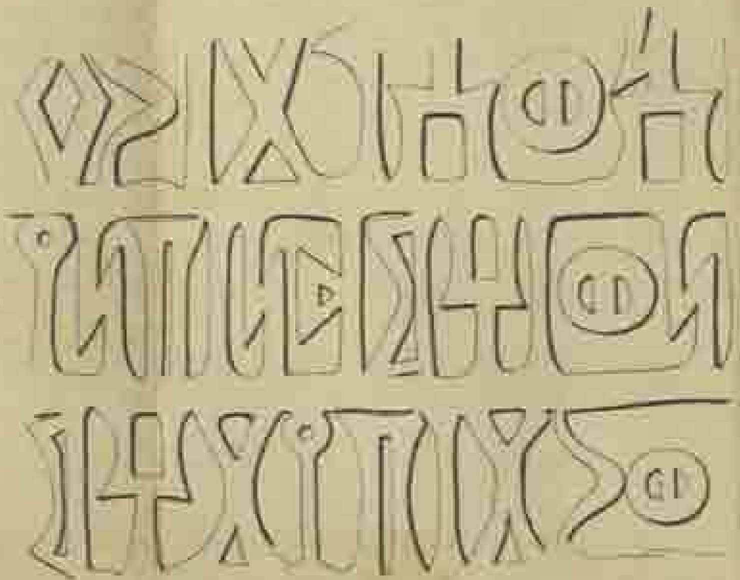
N° 11. ¼ nat. Gr.



N° 14. ¼ nat. Gr.

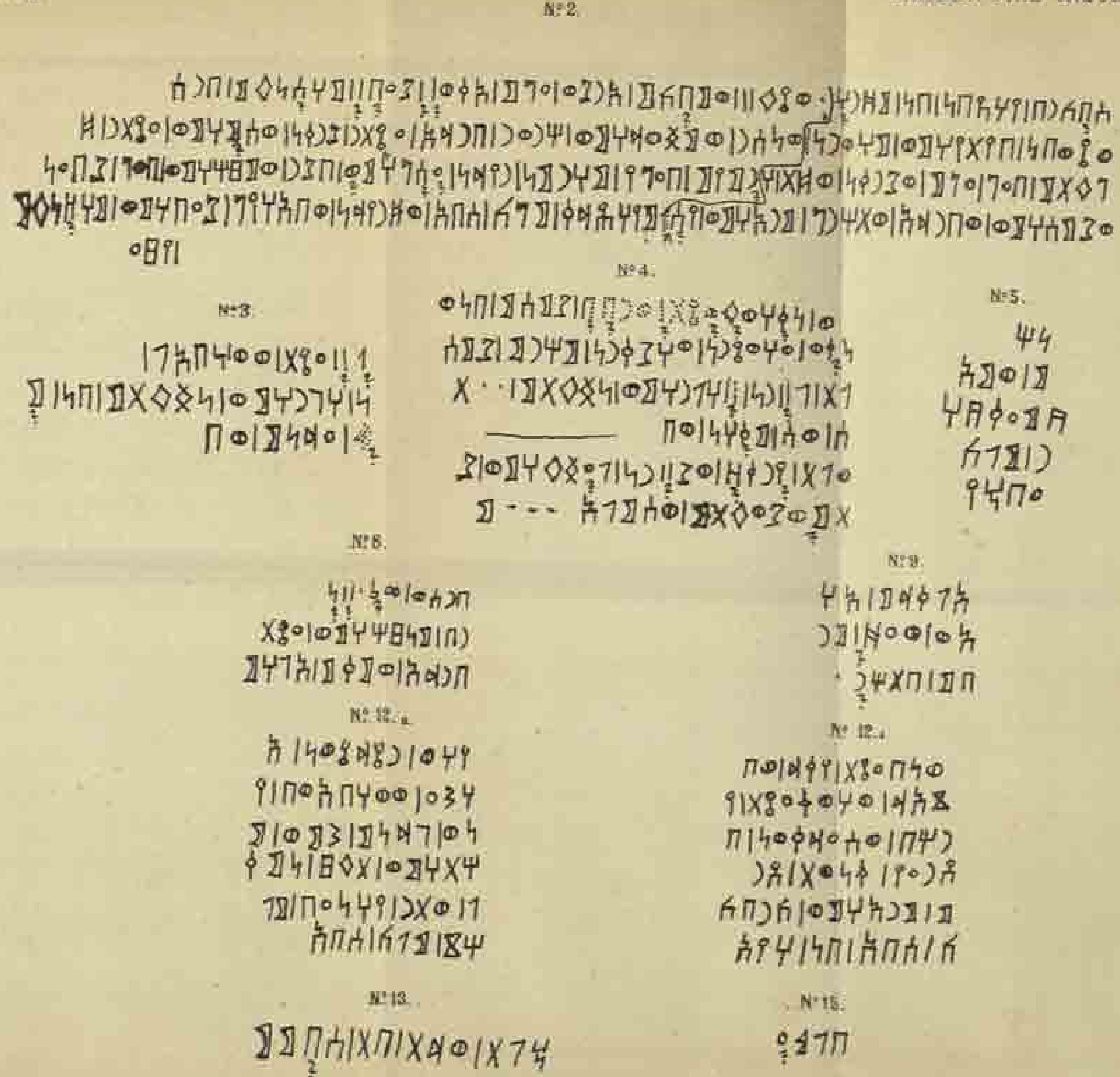


N° 17. ¼ nat. Gr.



N° 10. ¼ nat. Gr.




N° 2.
N° 3.
N° 4.
N° 5.
N° 8.
N° 9.
N° 12. a
N° 12. b
N° 13.
N° 15.

und, fügen wir hinzu, Thaf Halévy's identisch sind. Langer beschreibt den Ort also: „Dhâff, auf einem kleinen Hügel gelegen, ist heute ein Ort von etwa 50 Häusern, doch zeigt der erste Blick, dass hier eine grosse Stadt gestanden haben muss; denn die ganze Ebene im Umkreise von einer halben Stunde ist mit grossen und kleinen behauenen Steinen wie besäet. Alle Neubauten sind aus dem alten Material aufgeführt. Die Spitze des kleinen Hügels krönt eine Festung, deren starke Mauern noch theilweise erhalten sind. Ueberall, wo man gräbt, stösst man auf alte Grundmauern, Säulen und Ornamentfragmente“.

Wie aus den Denkmälern, welche in Ḍâff und in den benachbarten Orten gefunden worden, hervorgeht, war der alte Name dieser Stadt Nasafatᵐ נשׂפתם | חגרן[1]), über die uns aber sonst keine Nachricht erhalten ist.

J e k â r â n, M a ' b a r, und a l - W â s i ṭ a des Hamdânî sind gewiss mit J e k a r, M a ' b a r und a l - W a s ṭ â Langer's identisch. Ma'bar findet sich auch auf der Karte Niebuhr's verzeichnet.

Von den in Ṣan'â und Aden gesammelten Inschriften ist die Provenienz nicht bekannt. Was sich darüber vermuthen lässt, ist im Commentar angegeben. Die Inschriften aus Ḍorân und der Qâ' Gahrân sind in sachlicher, wie in sprachlicher Beziehung sehr wichtig; sie stammen aus dem eigentlichen Gebiete der Ḥimjaren, von denen uns bisher nur wenige Inschriften erhalten sind. Jedoch haben auch die in Ṣan'â gesammelten Denkmäler ihren eigenthümlichen Werth, nicht minder No. 14, die aus Hadramaut stammt. Ich darf es daher aussprechen, dass die Ausbeute, welche Langer in den wenigen Wochen seines Aufenthaltes in Jemen gemacht hat, als eine durchaus bedeutende und wichtige bezeichnet werden muss.

Es ist mir tief schmerzlich, dass ich diese Inschriften, welche mir als ein vielverheissender A n f a n g zugeschickt worden sind, jetzt als den N a c h l a s s Siegfried Langer's publiciren muss. Die grossen Hoffnungen und Pläne, welche ihn beseelten und sich durch die ersten Resultate zu verwirklichen begannen — sie sind unbarmherzig vernichtet worden durch die mörderischen Lanzenstiche am Zusammenflusse zweier ziemlich unbekannter Wâdî. Kein Stein erhebt sich dort, das Andenken des Märtyrers der Wissenschaft zu ehren; aber diese Steine, welche er der Vergessenheit entrissen, werden auch seine Denksteine werden. Ich habe den Commentar dieser Inschriften mit besonderer Liebe und Hingebung gearbeitet;

1) Ich transscribire das Zeichen 𐩯, welches bisher durch ז wiedergegeben wurde, durch שׂ auf Grundlage einer brieflichen Mittheilung des Herrn Prof. Fr. Prätorius, dem es gelungen ist, das bisher verkannte Zeichen richtig zu bestimmen. Die Begründung dieser wichtigen Entdeckung wird der genannte Gelehrte bald publiciren.

denn es galt nicht nur der Vergangenheit dunkle Geheimnisse zu lesen, sondern auch der Zukunft das Andenken eines tüchtigen, muthigen und hochstrebenden Forschers zu überliefern!

Wien im April 1883.

No. 1 (Tafel I).

„Weisser Kalkstein 130 Ctm. lang 35 Ctm. breit, befindlich in der Moschee von Maḏab, einem Dorfe ½ Stunde von Ḏôrân. In drei Stücke zerbrochen. Gefunden beim Ackern in den Charâib al Ḥaza ¼ Stunde vom Dorfe".

1. אלרפא | אחצן | ובנהו | ע[ר]בשמם | בנו | מרחם | ושתב | והפין |
ושליכם | הסרם | ויעמר | אקול | שעבינהון | מח

2. אנפם | ובבילם | דתמם | אלהן | מנעי | בהאו | והותר | והקנה |
והשקרן | נמעתהמו | תלפם | דת | בפנו | חור | מחפרהמו | דמעינן | ובש

3. תרתו | מישם | וכל | נכם | וצנק | וצלל | ותחות | סקה | בנן | בהית |
נשעתן | תלפם | וכל | מורת | ודנא | וצובת | מחפרן | עדי | השרת

4. היא | מורתן | בהית | נשעתן | תלפם | ומשלפהו | זלת | פרונם |
בדרא | ומקנת | אלאלתהמו | עתתר | דנופתם | בעל | עלם | וחלם | בעל

5. מחרמינהין | ישכ | ומתבעם | ורחם | סנת | בעל | מידם | ומ[ד]רחם |
ואשמתהמו | ומנצחת | אביתהמ[ו] | ו[ב]רדא | ומקם | מראת

6. מר | לעזם | נוטן | יתצדק | מלך | סבא | ודרידן | ובאהליל | ומקימת |
שעבידתמו | מהאנפם | ובבילם | דתמס[ן] | ד]אלהן | מנעי

Unten befinden sich zwei Monogramme, von denen das rechtsseitige אלרפא zu lesen ist; links sind die Buchstaben עלימם zu erkennen.

Erklärung.

Z. 1. אלרפא n. p. kommt hier zum ersten Male vor. Vgl. hebr. רְפָיָה, יִרְפְּאֵל, רְפָאֵל „Gott lindert, heilt". Hal. 189, 2 scheint ירפא ebenfalls n. pr., vielleicht sogar für ירפאל verschrieben, zu sein.

אחצן. Als Beiname findet sich schon Hal. 686, 1 = ZDMG. XXVI, 417 No. 1, 1, womit Prätorius arab. أَحْصَن vergleicht. Die Form 'af'al als intensives Adjectiv ist im Sabäischen zur Namenbildung und als Beinamen gern verwendet worden [1]; dagegen lässt

---

1) Als Beinamen kommen noch vor: אשוע = أَشْوَع Fr. 45 = Hal. 657, 1. Hal. 26. 64. OM. 17, 1. H. Gh. 1 (Hal. 87, 1 scheint n. pr. zu sein).

sich dieses Adjectiv bis jetzt weder in der Elativbedeutung noch auch als Bezeichnung der Farben und der körperlichen Gebrechen nachweisen.

ע[ר]בשמסם. Der zweite Buchstabe ist nicht ganz deutlich; ich glaube aber ein ר zu erkennen; ה oder ש, an die man allenfalls noch denken könnte, haben in unserer Inschrift eine breitere Basis. Es ist aber ein seltsamer Name ערבשמסם „Sonnenuntergang" oder „die Sonne ging unter". Vgl. indessen hebr. זֶרַח „Aufgang" und das folgende n. pr. מדרחם.

מדרחם. Von der Wurzel דרח sind bis jetzt bekannt ידרח, Beinamen mehrerer sabäischer Könige [1]), ferner der Eigenname דרחאל (Hal. 49, 2 ff.), endlich der Beiname אדרח. Hamdânî im Gazîrat 69, 4 und 125, 25 führt einen Ort مَدْرَج (Var. مدرح) an. Derselbe Name מדרחם kommt weiter unten Z. 5 und Langer 2, 1 vor.

ומתכב. Es kann gleich sein مَتْكَب, aber auch مُتْكَب (mit Elision des ה, worüber Mordtmann und Müller Sabäische Denkmäler S. 90). Von dieser Wurzel kommen noch die nom. propria תובאל Os. 18 = BM. 19, 1 und תוב OM. 20, 1. Das Fehlen der Mimation bei מתכב und תוב lässt sich vielleicht daraus erklären, dass sie aus מתכבאל beziehungsweise תובאל abgekürzt sind. Allerdings fehlt bei Eigennamen auch sonst die Mimation öfters, namentlich im Minäischen Dialect, aber im Sabäischen bleibt die Mimation ohne Grund seltner weg.

תשפן. Nur hier und Langer 2, 1. Man könnte es تُشَيْفِن, Deminutiv von تَشَفُن, südarabisch „Klippendachs" (hebr. שָׁפָן, vgl. Fresnel Jour. as. 1838 p. 514) oder تِشِفِين (wie حِمِيم) lesen; das Fehlen des ו macht aber wahrscheinlich, dass تُشَيْفَان zu lesen sei, von der Wurzel תשפי, womit vielleicht die hebr. n. propria שִׁפְעִי und יִשְׁפָּה zu vergleichen sind, die freilich aber auch auf eine Wurzel سفى (سُفَيْان) zurückgeführt werden können.

מליכם = مُلَيْكُ, Derselbe Name wohl auch Langer 2, 1. Ueber die Deminutiva im Südarabischen vgl. „Sabäische Denkmäler" S. 54.

Vgl. أَشْوع بن ايفع bei Ibn Doraid Kitâb-al-Ištiqâq 252; אסלם = أَسْلَمُ BM. 10 = Os. 6, 1; אימן = أَيمن Mordtmann ZDMG. XXXIII, 485, wahrscheinlich auch אדרח Hal. 23 und אשרם Hal. 62, 1.

1) Müller, Burgen II S. 30 ff.

ודמרס. Zu vergleichen ist Fr. 11, 2: אסרר | ירדן | בן | מרס „die Flüsse, welche niedersteigen von Marus“, ferner ein nom. loci مرس Ǵazirat al-ʿArab 94, 2.

עמד kommt noch vor Hal. 349, 8[1]) und 237, 6:

יומת | הנחמשו | חמש | ופרשו | ודרדע | ומדב | רשוי | כחלן | עמד | ותלת

„an dem Tage der Versammlung, die versammelten[2]) und . . . . . . [Wahb'il][3]) du-Ridâʿ und [Raṯad'il][3]) du-Madâb, die beiden Priester von Kahlân עמד und יתלת“.

Ich glaube aus verschiedenen Gründen annehmen zu müssen, dass diese beiden Wörter ודמרס | ויעמד keine n. pr. sind. Vergleicht man nämlich das folgende: אקול | שעבנהן | מהאנפם | ובכלם „die Fürsten der beiden Stämme Muʿnif^m und Bakîl^m“ mit Os. 35 = BM. 33, 2:

אכבראקינם | אקול | שעבן | בכלם

„die Grossen der Aqjân^m, die Fürsten des Stammes Bakîl^m“

ZDMG. XXIX, 591 grosse Bronzetafel v. Raida:

ברקם | נמרן | בן | סארן | ומהילם | אקול | שעבן | בכלם

„Barq^m Nimrân, Sohn des Suʾrân, und die Mahjal^m[4]), die Fürsten des Stammes Bakîl^m“.

Hal. 29: מה | אק[ו]ל | ש[ע]ב

„. . . . uh, die Fürsten des Stammes . . . .“, endlich Langer 2, 1:

אבכרב | יהשבן | בן | מדרחם | ותפין | ומליכם | ארשו | עלם | אקול | שעבן | מהאנפם,

so sehen wir, dass immer dem Worte אקול ein Wort vorangeht, das Würdenträger bezeichnete und zwar אכבראקינם an erster, ומהילם an zweiter, ארשו | עלם an der letzten Stelle. Es ist deswegen höchst wahrscheinlich, dass ודמרס | ויעמד nicht n. pr., sondern Appelativa sind etwa „die Muthigen und Standhaften“, womit gewisse Würdenträger bezeichnet sein mögen[5]).

---

1) Vgl. ZDMG. XXXVII S. 5.

2) = أتحقش حقش; das ה von הנחמשו ist doch wohl nur Dittographie.

3) Die Namen dieser Priester sind nach Zeile 3—4 derselben Inschrift ergänzt, wo es heisst:

| והבאל | דרדע | ורתד[אל] | דמדב | רשוי | כחלן

Es ist ein sehr instructives Beispiel von dem Gebrauch eines Beinamens mit ذو, wie er nach der arabischen Ueberlieferung so häufig in Jemen gewesen sein soll.

4) Vgl. Burgen II S. 54.

5) Vgl. arab. مرس وعمد. Gegen die Annahme, dass es n. pr. sind, spricht auch der Umstand, dass beide Wörter ohne Mimation geschrieben sind, ferner das vorgesetzte ד von דמרס, das bei Eigennamen sich kaum wird nachweisen lassen.

שעבינהין „der beiden Stämme" eine höchst merkwürdige Dualform, ähnlich Zeile 5 בעל | מחרמינהין | ישל | ומתבעם „des Herren der beiden Tempel J. und M.". Dagegen lautet der Dual mit Suff. in unserer Inschrift Zeile 6:

ובאחיל | ומקינת | שעביהמי | מאנעם | ובכילם

„und mit Unterstützung und Hülfe ihrer beiden Stämme M. und B.". Langer 7, 2:

בררא | שעביהמי | מהאנעם | ושהרם

„mit Hülfe ihrer Stämme M. und Sch.".

Es ist besonders beachtenswerth, dass in unserer verhältnissmässig jungen Inschrift (sie gehört der sabaeo-himjarischen Periode an) eine Dualform auftritt, wie man sie nach dem Nordarabischen (شعبيهم) allerdings zu erwarten berechtigt wäre, die aber in den älteren Inschriften nicht nachzuweisen ist. Während nämlich der Dual constr. in allen Casus regelmässig auf *aj* auslautet (מלכי | מען, בנתי | חמתן, רשוי | כחלן etc. etc.) fehlt das j vor dem demonstr. n in allen bisher bekannten Formen, z. B. בן | בשמנהן „in diesen beiden Districten" (Os. 4 = BM. 5, 12); אבעל | בירתנהן | הרן | ונעמן „die Herren der beiden Burgen Hirrân und Na'mân" (Fr. 45, 2 = H. 657); צלמנהן „diese beiden (acc.) Bildsäulen" (OM. 11, 5); בין | חמסנהן „zwischen diesen beiden Schaaren" (OM. 5, 3): אבלנהן [1])

[1]) Während إبل im Arabischen durchwegs collectivum ist, wird אבל im Sabäischen als Einzelwort gebraucht. Umgekehrt verhält es sich mit בעיר, welches im Hebr. (בְּעִיר) und Aram. (ܒܥܝܪܐ) „Vieh" bedeutet und auch im Sabäischen (בער) „Vieh" oder „Kameele" (coll.) heisst, dagegen im Arabischen (بَعِير) Einzelwort ist (vgl. die Belege bei Hommel die Namen der Säugethiere S. 143). Nur an einer Stelle Prid. 14, 6 תור | ובער scheint es auch im Sabäischen Einzelwort zu sein, ist es aber in Wirklichkeit nicht, vielmehr muss diese Stelle so beurtheilt werden wie Divan Hudailitarum (ed. Kosegarten) No. 100 V. 5 S. 215:

فإن كنتَ ذا ضأنٍ وثورٍ وجربةٍ

„wenn du Besitzer bist von Schafen, Stieren und Aeckern" oder Gen. 32, 6: ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה „Ich hatte Rinder, Esel, Schafe, Knechte und Mägde", wo die Coll., um das Besitzthum kleiner darzustellen, durch Einzelworte ausgedrückt werden. Der Besitz von Schafen war aber so gewöhnlich, dass man das Einzelwort שֶׂה, ohne sich einer grossen Uebertreibung schuldig zu machen, nicht gebrauchen konnte.

Aehnlichen Schwankungen ist das Wort אנס ausgesetzt. Im Arabischen ist es immer Collectivum. So im Qorân häufig und stets im Gegensatze zu جِنّ, ferner Zuhair 5, 4 Appendix: جِنٌّ إذا فَزِعُوا إنسٌ إذا أمِنُوا. Vgl.

„diese beiden (acc.) Kameele" (OM. 1, 4). Ebenso fehlt das j nach dem Zahlwort zwei מקנתן ותתי | שלמין | תני (Hal. 63, 6): אמן | בתני (OM. 12, 15. 16). מאתן 200 (OM. 9, 2). Vgl. auch 9, 6. 12.

In den Inschriften von Ma'in kommt ein j im Dual gen. und acc. öfters vor, aber nicht vor dem demonstrativen n, sondern nach demselben, so z. B. Hal. 353, 4 (7): | רימן | מעלוני | ותני ואארתן „und die beiden Höhen R. und S."; Hal. 535, 1 (5): | בין מחפדיתן | שרבן | ולבאן „zwischen den beiden Thürmen Z. und L."; Hal. 401, 3 = 374, 2: שרעניתן; 520, 10: . . ותני | צחפתני | תנני daneben aber auch ohne j צחפתנהן (Hal. 444, 2. 466, 4) und vielleicht ומסענהן (Hal. 373, 4).

Aus einer sorgfältigen Prüfung aller dieser Fälle scheint mir jetzt hervorzugehen:

1) Dass im sabäischen Dialect der Dual in allen drei Casus aj im Constr., ajn im stat. absolutus lautete. Die aus den Langer'schen Inschriften angeführten Stellen, wo nicht nur das Substantivum, sondern auch der demonstrativische Ansatz diese Endung haben, sichern diese Thatsache gegen jeden Zweifel.

2) Dass im Minäischen das aj des Duals im st. constr. an die Singularform, dagegen im st. demonstr., so seltsam es scheinen mag, auch an das demonstrative n angesetzt werden konnte [1]).

3) Dass in den aus den übrigen Denkmälern angezogenen Beispielen nur eine defective Schreibung vorliegt.

שעבינהן „der beiden Stämme". Das Wort שעב wird mit dem Namen des Stammes in der Bedeutung „der Stamm N. N." immer appositionell verbunden. Natürlich muss dann das Wort שעב, da der Name als solcher determinirt ist, ebenfalls durch den Stat. demonstr. oder durch ein Suffix determinirt werden, daher שעבן בכלם Inschr. v. Raida 1, 2 „der Stamm Bakilm"; סבא | שעבן (Reh. 6, 7)

---

auch Kāmil 193, 2: فلقى وتركى الإنس من بعد حبهم und Bekri 735. Instructiv ist auch Kāmil das. Z. 9—10. Das Einzelwort lautet إنسان oder إنسى z. B. Qorân 19, 27 und Kāmil 193, 10 (wie جنى von جن Alqama App. 1, 2. Kāmil 501, 11). Dagegen ist hebr. אִישׁ Einzelwort, ebenso wird im Talmudischen davon ein Plur. אִנְשֵׁי gebildet. Das Sabäische weicht aber hierin vom arab. Sprachgebrauch ab und schliesst sich dem hebr.-aramäischen an. Es hat אנסם (= إناس, אֲנָשִׁים, أُنَاس) als Coll., während אסם (contrahirt aus אֱנָסם) Einzelwort ist. Demnach ist OM. 9, 2. 7 etc. אסם nicht „Menschen", sondern „einen Menschen" zu übersetzen, weswegen auch ein Dual אסן davon gebildet werden kann.

1) צחפתני Hal. 375, 2 steht wahrscheinlich im Stat. const. Ueber die Form ומחפדיהן Wrede Z. 4 wird w. u. zu No. 14 die Rede sein.

„der Stamm Saba'" שעבן | צרוח „der Stamm Ṣirwāḥ" (Sab. Denkm. S. 98) שעבן | נבשם Os. 6 = BM. 10, 6; 12 = 8, 7 „der Stamm Nabbāšm"[1]; שעבהמו | חשדם OM. 8, 16. 7, 2. 9, 17; בכלם Os. 20 = BM. 27, לימן OM. 2a, 8. 2c, 2; שעבהם | מען Hal. 538, 2; מען | 199, 11 (?); שעבם 193, 5 (?); שעבהו | כמ]הו Hal. 327, 21; שעבהמם | מען Hal. 535, 21 (?); מען | שעב]המם 454.

Das Wort שעב kann auch mit dem Namen des Stammes in Stat. constr. Verbindung stehen[2], dadurch aber scheint die Bedeutung alterirt zu werden: אשעב | סבא „die Stämme der Saba'" Hal. 485, 14; אשעב | סירח .. Mordtmann 12, ZDMG. XXX = 2 (ZDMG. 33).

Durch pronom. ד verbunden sind: שעבהמו | דהגרן | נעטם OM. 19, 1. 2; דעמרן Os. 1, 2 = BM. 4 und שעב | ד]מען Hal. 456, 2 aber die Bedeutung ist eine andere. An erster Stelle heisst es: „ihr Stamm (Ḥāšid^m) von der Stadt Nā'iṭ" an zweiter Stelle: „ihr Stamm (Bakil) von 'Amrān", eine abgekürzte Ausdrucksweise für | שעבהמו בכלם | ד]בען | דעמרן. Nur an dritter Stelle scheint שעב | ד]מען gleich שעבן | מען zu sein; die Stelle ist jedoch fragmentirt.

Z. 2. מהאנפם (= مُونِفٌ; das ה der IV. Form ist hier beibehalten). Derselbe Stammesname kommt auch Z. 6 vor; ferner Langer 2, 1: אקה[ל] | שע]בן | מה[א]נפם; Zeile 4: שעבהמו | מה[א]נפם und Langer 7, 2 und ist wohl auch gemeint OM. 7, 4: בן | סלחתמו | בן | ארין | מהאנפם „Rijab etc. vom Stamme Ma'ḏin etc. weihten ihrem Patrone Ta'lab Rijām^m, dem Herrn vom (Tempel) Ḥaḏr'atān in der Stadt 'Ukānit diese Statue von ihrer Beute im Land der Muha'nif^m" (d. h. von der Beute, welche sie gemacht haben im Lande der Muha'nif^m).

ובכילם. Dieser Stamm ist jedenfalls verschieden von dem hamdānischen Stamm בכלם Bakil^m, den wir schon längst aus den Inschriften kennen.

Einen Ort Bakil (بكيل) führt Hamdānī im Ǵazīrat al-'Arab S. 68, 24 (meiner Ausgabe) neben dem Berge Milḥān im Hochland al-Maṣāni' (سراة المصانع), nördlich vom Sarāt-Alhān an; ein Wādi Bakil in der Nähe des angeführten Ortes erwähnt er S. 72, 9 als Nebenfluss des W. Surdud: ثمّ يتلوه وادى سردد . . . ثمّ يهريق فى أيمنه جبل تَيْس وتُضار وبكيل وقِبيهه وجنوبىّ خُفَقَش ومن أيسره جبال حراز آلخ. Dieses Wādi Bakil liegt westlich von Ṣan'a und

1) Die Uebersetzung Halévy's (Et. Sab. 139): sur le peuple spoliateur ist grammatisch unmöglich, weil נבשם nicht determinirt ist.

2) Im Hebr. ist es die einzig vorkommende Verbindungsform שבט בנימין, שבט המנשה etc. etc., syr. dagegen ܫܒܛܐ ܕܝܗܘܕܐ etc.

ist auf der Karte Niebuhr's, in der Nähe der Stelle, wo die Berge Milḥân und Chôfâsch verzeichnet sind, eingetragen, unweit vom Wâdi La'a, das auch nach Gazirat 112, 18 ff. in der Nähe der erwähnten zwei Berge zu suchen ist.

Den Stamm בכילם unserer Inschrift dürfen wir dort nicht suchen, vielmehr muss er unweit Ḍôrân gewohnt haben. Nach diesem Stamme wird noch heute die Qâ' Bakîl benannt, welche der Berg Damigh beherrscht [1]. „Zwei Thore — sagt Langer — führen aus der Stadt Ḍôrân, das eine nach Nordosten zur Qâ' Bakîl und nach der Strasse nach Ṣan'â, das andere gegen W. Ombasch". Langer verlässt Ḍôrân, um nach Dhâff zu gehen „und reitet durch die Qâ' Bakîl, eine etwa 4 Quadratkilometer grosse Ebene". Dieses Bakîl, das also nordöstlich von Ḍôrân liegt, wird in unserer Inschrift gemeint.

Dass dieser Stamm Bakîl gemeint sei, geht mit Sicherheit aus dem Zusatz | אלהן | דבכלם hervor. Nach Iklîl X, 3 zeugte Alhân vier Söhne: Bakîl al-Kubra, Ṭamâm, Ṣaiḥân und 'Anis, nach welchem der Berg 'Anis, d. i. Ḍôrân benannt worden ist. Ueber die Genealogie der Alhân sind verschiedene Ueberlieferungen vorhanden. Nach der Ueberlieferung der Hamdân, welche von Hamdânî in Iklîl X S. 1 ff. mitgetheilt wird, ist seine Genealogie also: Alhân b. Mâlik b. Zaid b. Ausalah b. Rabî'a b. al-Chijâr b. Mâlik b. Zaid b. Kahlân b. Saba'. Dagegen leiten ihn die ḥimjarischen Genealogen von الهَمَيْسَع ab, so dass man sogar zwei Alhân angenommen hat [2]. In der Genealogie der Ḥimjar Iklîl X Appendix S. 45 wird folgende genealogische Kette gegeben: Gharîb b. Zuhair b. Ajman b. al-Homaisa' b. Ḥimjar.

Wenn daher Bekri Geographisches Wörterbuch 157 sagt: ووادى بكيل باليمن ينسب الى بكيل بن غريب بن زهير بن أيمن بن الهميسع بن حمير, so ist gewiss unser Stamm Bakîl gemeint, den er nach der ḥimj. Ueberlieferung zu einem Nachkommen des al-Homaisa' gemacht hat. Vergleicht man die genealogischen Nachrichten mit der Karte Langers, wo Alhân, Bet al-Homajsa' und Qâ' Bakîl neben einander verzeichnet sind, so wird man über die Identität keinen Zweifel haben.

1) Vgl. Langer, Meine Reise nach Ṣan'â (Ausland 1882, S. 776).

2) Vgl. z. B. Appendix S. 36 zu Iklîl X: واعلم ان قبيلة ألهان بطنان أحداهما من كهلان وهو اولاد ألهان بن مالك بن زيد [بن أوسلة] والاخرى من حمير من اولاد ألهان بن حمير وهو الهميسع وسيأتى ذكره فى نسب حمير.

Bekri scheint aber keine rechte Vorstellung von der Lage der Qâ' Bakîl gehabt zu haben, denn Seite 487 sagt er: لاعة موضع بنيمن متّصل بوادى بكيل الذى تقدّم ذكره. Er verwechselt also das oben besprochene Wâdî Bakîl in der Nähe von Lâ'a und Ǵebel Milḥân mit der Qâ' Bakîl in der Nähe von Dorân.

Was die Aussprache betrifft, so wäre man geneigt „Bukail" zu lesen, dagegen ist aber das Epitheton الكُبْرَى „der grosse" und die heutige Benennung „Bakîl" anzuführen. Wir haben hier also einen Fall der vollen Schreibung, die bei einsylbigen Wörtern namentlich der med. w und j mit Sicherheit nachzuweisen ist. Man vergleiche חין = حيين (Hal. 149, 14); סין = Sîn, Name des bekannten Gottes (Os. 29 = BM. 6, 2) vielleicht auch דין = ذين, das aber an einigen Stellen ذَيَّان zu lesen ist, ferner in ימין = يمين (Miles 3). Sonst kommt die volle Schreibung noch vor in גריבת = جريبة OM. 1, 1 und wahrscheinlich הליפת Hal. 401, 2 = 374, das aber in dunklem Zusammenhang steht[1].

Z. 2. | מנשי | אלהן | דחגמם. Durch diesen Zusatz wird der Wohnsitz dieser beiden Stämme näher bestimmt. Das Wort מנשי kommt in unserer Inschrift Z. 6 noch einmal vor: מנשי | אלהן | [ה] דחגמן] und kann nur „Bezirk, Grenze, Gebiet, Distrikt" oder Aehnliches bedeuten. Es ist wahrscheinlich von der Wurzel מש (= arab. مسّ hebr. מָשַׁשׁ berühren, betasten) abzuleiten. Vgl. hebr. גְּבוּל und arab. حَدّ.

מנשי ist eine nähere Bestimmung des Alhân. In der Genealogie der Kahlân bei Hamdânî Iklîl X S. 3 heisst es:

فولد الخيار بن مالك بن زيد بن كهلان ربيعة بن الخيار . . . .
فولد ربيعة بن الخيار [أوسلة] فأولد أوسلة زيدا ويسمّى نبيلا
فأولد زيد بن أوسلة مالكا ومنيعا وتبعا[2] الأبر ويقال منبع
وتبع ابني[3] قحطان بطون دخلت في حاشد بن جشم فأولد

1) Vgl. noch Sabäische Denkmäler S. 13. 51. 97.

2) Cod. ومنعا وتبع.

3) Cod. ومنع ابنى. Dass die Verbesserung richtig ist zeigt Iklîl X

„ملكى بن زيد ألهان عم مهمز وأوسله وهو حمدان“. Es ist kein Zweifel, dass dieser منبع (Manî‘) mit dem מנעי unserer Inschrift identisch ist. מנעי | אלהן ist also gleich الهان المنبعي; מנעי steht ohne Mimation, wie in den ZDMG. 32, 241 angeführten Fällen, weil אלהן als n. pr. an und für sich determinirt ist. Gewöhnlich wird bei der Nisbe das demonstrative n angehängt, indessen kann das n auch fehlen, wie Hal. 84: בני | מנעי | קדל | ממשסק, wo מנעי = سميعي ist [1]) und | גוי | סבא in der grossen Inschrift von Bombay (גוי = حوى) „das conföderirte Saba'“.

Ist es ein blosser Zufall, dass in beiden sichern Fällen [2]), wo das demonstrative n bei der Nisba fehlt, dieselbe sich auf Stammesnamen (אלהן, סבא) bezieht? Es wäre dann wenigstens sehr auffallend, dass in den vielen Fällen, in denen die Nisbe sich auf n. pr. bezieht, dieselbe ohne Ausnahme mit dem demonstrativen n versehen ist. Hier einige Beispiele, wobei ich mir zugleich erlaube einige Bemerkungen über die Nisbe im Sabäischen überhaupt einzufügen.

מעינן | סרעם (Os. 27 = BM. 16, 1) = شريع المعيني „Sarî‘ aus Ma'în“; כררין | דמרידע (Hal. 615, 19. 30. 34) = الكرارى d. h. „Damarjada' aus Karâr“ [3]); מארנין | רבבם (Prid. 2, 4) = ربيب = شمير يتبر المادنى (OM. 7, 1) = שמיר | יהבר | מאדנין; المأدنى d. h. aus dem District Ma'din [4]): אמרין | תוסאין | שפיקם (Hal. 359, 1) = شفيق التوسيئى الأميرى; תוסא ist sonst unbekannt [5]). „'Amir“

S. 12: فأولد عمرو [ابن بريم بن جشم بن حاشد] يزيدا فأولد يزيد تبـاعـا وهم التبـاعون ويقال انّه تباع بن زيد بن أوسله النخ.

1) Vgl. Mordtmann: ZDMG. XXXII, 205.

2) Hal. 84 ist fragmentirt und dunkel.

3) Ueber „Karâr“, vgl. Gazirat al-'Arab 105, 10: مخلاف حراز وهوزن وهو سبع أسبع أى سبع بلاد حراز المستحرزة وهوزن وكرار واليها تنسب البقر الكرارية und sonst an mehreren Stellen.

4) Vgl. Burgen I. 27, 28 und Sabäische Denkmäler S. 20.

5) Die Zusammenstellung mit den Tûsîjûn bei v. Kremer, Südarab. Sage S. 96, welche ZDMG. XXXIII, 484 Anm. versucht wurde, ist unzulässig.

dagegen eine Unterabtheilung des Stammes Hamdân[1]. Ferner sind anzuführen: בסל | דדין (Reh. Grosse Inschr. von Bombay) „Basil vom Stamme (oder: aus) D. r.“; הדבאנר | ריין (Hal. 275, 1): מרבעתם | חננין (Mordtm. 1, 1 ZDMG. XXXIII, 487): מרתדם | סבעין (Hal. 604, 3); יבנכים | יבב[י]ן (Hal. 639, 1—2)[2].

Bei den auf ân auslautenden Substantiven wird die Bildung des nom. gent. in den wenigen vorkommenden Fällen in verschiedener Weise bewerkstelligt. Während in אלתז | אלתזנין (Gr. Inschr. v. Bombay), das n der Bildung beibehalten ist[3], lautet die Nisbe von כהלן = كَهْلَانٍ nach Abwerfung der Bildungssilbe ân, كَهْلِيّ, wie z. B. Prid. 8, 2—3: ועבדהו | אוס[ם] | כהלין, wofür man arab. sagen würde: وعبده أوس الكهلى.

Neben ijj scheint auch ân zur Bildung von nom. gent. verwendet worden zu sein, z. B. OM. 7, 11:

חבבם | יגפר | ענגן | ושמיר | יתבר | מארנין

wo das parallele מארנין zeigt, dass auch ענגן Nisba ist. Ferner Hal. 174, 1: יתכרב | מבראקינם | בכלן : בכלן = البكيلى.

Von einem Substantiv. fem. wird die Nisba wie im Arabischen nach Abwerfung der Femininendung aus dem reinen Stamm gebildet, z. B. אחית | בנת | תובן | חנכיתן = (Hal. 682, 1) „Ahijjat, die Tochter des Tawâbân aus Hankat“ = الحنكية von der Stadt Hankat, die Hamdânî im Ǵazîrat anführt[4].

Hal. 147, 1: תנחית | תנחיו | תמניחן ואבלל | „Eine Lobpreisung,

---

weil a. a. O. البوسفون gelesen werden muss. Vielleicht ist הוסא für מנסא verschrieben.

1) Vgl. Mordtmann und Müller, Sab. Denkmäler S. 11 ff.

2) Ausser in den angeführten Fällen kommt die Nisba noch vor in היאלים (Hal. 152, 4. 6 Mordtm. 16, 2 ZDMG. 30, 289) coll. היאליתם (Hal. 49, 6), als Bezeichnung einer Münze nach dem Präger היאל = حَيَئِل, dann noch in בבליתה (Prid. 14 c = Langer 16) = بَكِلِيَّة und בכליתהמו (Hal. 51, 6) = بَكِلِيَّتِهِمو. Endlich scheint מתנים n. pr. (Hal. 654, 1—2) auch eine solche Bildung zu sein. Vgl. die hebr. Namen גָּדִי, שִׁשַׁי etc.

3) Darum erklärt sich die Bildung صنعانى von صنعاء; die alte Form hat gewiss صنعان gelautet. Vgl. hebr. שִׁילֹה, שִׁילֹנִי und גִּלֹה, גִּילֹנִי.

4) Vgl. noch Hal. 187, 2: חנכי ; הגריתנהן (das. Z. 1) scheint „die beiden Frauen aus Hagar“ zu bedeuten.

welche priesen die Einwohner von Thumna und die Herren der Ebene und der Aecker der Stadt Haram", wenn man תמניתן von תמנת = Thumna des Plinius ableiten will (Vgl. يمانية „Einwohner von Jemen"). Möglich ist aber auch, dass in תמניתן ein oberer Rath der Stadt, der aus 8 Mitgliedern bestanden hat, zu erkennen sei, womit die ثمانية, die sogenannten 8 Kurfürsten der arab. Ueberlieferung, die bei der Wahl eines Königs mitauszusprechen hatten, zu vergleichen wären [1]).

בראו | והותר | והקנת | ותשקרן. Ueber diesen formelhaften Ausdruck vergleiche Sabäische Denkmäler zu No. 3 und Langer No. 4. Was hier neu hinzutritt ist das Verbum ה[קנ]ת, wozu folgende Stellen heranzuziehen sind:

Hal. 171, 3—4: דבני | והקנ[|]והקני | תים | לדסמוי „welches gebaut und . . . und geweiht hatte Taim dem Dû-Samâwî";

Hal. 141 (Ġebel Scheiḥân), trois lignes près de la rivière:

כר][2]באל | ו[א]לשר[ח] | ובניהמי | רימם

[ו]אלרמם | ומנהקמם | קחו | ב

אחרן | [ג]ול | לא[ל]המוי [3]) . .

„Karibâ'il und Iliśarḥ und die Söhne von ihnen beiden, Rijâm" und Ilrams und Manhaqim" [4]) stellten diesen Schleusenbau [5]) Ġaul in den Schutz ihres Gottes . . ."

---

1) Von dem auf ان oder ين gebildeten Nom. gent. wird gewöhnlich ein innerer Plur. gebildet, so אתמכן neben תמניתן; אחנגן neben חנגין etc. Der äussere Plur. ist nur in סבאין (Os. 27 = BM. 16, 3) = سبئيون und בכלין (Hal. 174, 4) = بكيليون nachweisbar.

2) כר fehlt in der Copie Halévy's; nach dem ב steht ein flüchtiges Zeichen, das ד + י gelesen werden kann. Die in Klammer gesetzten Zeichen sind vorgeschlagene Verbesserungen anstatt der darüber stehenden Zeichen der Halévy'schen Copie.

3) Halévy לארחמו.

4) = منهقم VII. Form von هقم.

5) Zu באחרן vgl. „Burgen" II Seite 13. Dass die Inschrift in der Nähe eines Flusses gefunden wurde, bestätigt meine Auffassung des Wortes. Für das unpassende בול möchte ich גול = غول vorschlagen. Die Verschreibung ist bei der sab. Schrift leicht erklärlich. Vgl. בות für צות.

Hal. 661: אבם | דחצ̇רן | עבי | ובני | מקה | ריםן

„Abm von Ḥaḍûrân machte und baute und . . . Rajmân . .“

Man darf also מקה = قَبِي bez. הקה und הקיה, wenn unsere Stelle richtig gelesen ist, als synonym mit בני, הקני etc. ansehen. הקיה würde sich zu הקה wie زوج zu زاج verhalten. Die Lesung הרית, die sehr passend wäre, lässt sich mit den Spuren der Buchstaben auf dem Abklatsche schwer in Einklang bringen.

נמעתהמי. Dieses Wort kommt noch weiter unten Z. 3 und 4 vor. Aus dem Zusammenhang geht hervor, dass es eine Baulichkeit darstellt, welche auf der Terrasse eines Thurmes aufgeführt wurde. Im Hebr. heisst נטע „pflanzen“ (Bäume), „aufschlagen“ (ein Zelt), „ausspannen“ (den Himmel). Man darf vielleicht unter נמעתה eine Art „Kiosk oder Söller“ verstehen, der sich auf der Terrasse befand.

Dass solche Söller in den Burgen vorhanden waren, wissen wir aus Hamdânî's Beschreibung von Ghomdân[1]. Den Söller nennt Hamdânî a. a. O. غُرْفَة. Vielleicht darf man in dem kleinen Fragment Hal. 366 (Es-Soud): תמעל̇ת | וחרקן | ערף غرف neben נמעתה erkennen.

תלפם = تَلْقُم kennen Hamdânî, Bekrî und Jâqût[2] als Namen einer Burg in der Nähe von Raida. Hier führt der Söller denselben Namen; der Form nach ist er ein Imperf. von لَقِمَ.

דת | בסבי. Es ist schwer zu entscheiden, ob דת hier relativum ist („welcher sich befand im סבי“) oder demonstrativum (der im סבי). Für letztere Auffassung spricht namentlich die Stelle Hal. 465, 2:

צחמה | סלק | אלהן | דת | לנרבן,

welche weiter unten im Zusammenhange übersetzt werden wird. Auch sonst ist דת in dieser Bedeutung nicht selten: קשבת | דת | מרתדם (Os. 20 = BM. 27, 2) „K., die aus dem Stamme Martadm“; תלבם | דת | בני | עבדם (Os. 22 = BM. 24, 1) „H. aus dem Stamme Banî ʿAbdm“[3].

דת kann aber auch relativum sein, wie im Arabischen in vereinzelten dialectischen Beispielen: وَٱلْكَرَامَةُ ذَاتُ أَكْرَمَكُمُ ٱللّٰهُ بِهَا[4].

1) Vgl. Müller, Burgen I S. 15.

2) So ist zu lesen Jâqût s. v. für تَلْقَم; ebenso ist Sûdarah. Stud. 129 und 130 zu verbessern.

3) Dagegen ist דת in dem bekannten Beinamen der Šams: דת | חמים, דת | בעדנם etc. = ذَات „Herrin“, da für דת | צהרן (Fr. 56, 1) an anderer Stelle (Os. 31 = BM. 32, 1 u) בעלת | צהרן steht.

4) Vgl. Wright, Grammar of the Arabic Language I p. 307.

Os. 29 = BM. 6, 2—3:

סקני | סין | דאלם | סקנית | דהבתן . . . וקצאת | דת | שפת | סין

„er weihte dem S. von 'A. diese Weihung (bestehend) aus Gold … und Kassia, welche [1]) er darbrachte dem Sin".

Zweifelhaft dagegen ist Hal. 478, 1—2:

כל | מבני | מחפדן | רבקן | ומעדרהן | דת | בנין

„Den ganzen Bau des Thurmes R. und die مَغَاوِرَة, welche er gebaut hat" (wenn man בנין für ein energetisches Perfectum hält) oder: „die des Baues" (wenn בנין = بُنْيَان anzusehen ist).

Es scheint aber, dass das Sabäische neben דת noch ein anderes pron. relat. fem. hatte, und zwar ד, dessen Aussprache wahrscheinlich dî war (vergl. arab. ذِى und ذِ), da im Sabäischen an einigen Stellen ד als relativ. auf ein subst. fem. folgt:

Prid. 16, 1: מבנת | צרקם | דיהרצו

OM. 8, 1: מבנת | צר]קם | דהרצוהו

OM. 8, 10: מהרג]ת | צרקם | דיהרצינהמו

מבנת übersetze ich jetzt „Vorhof" und zwar glaube ich, dass es eine Art terassenförmiges erhöhtes Plateau war, welches den Eingang von der Burg in den Thurm bildete. Die Begründung weiter unten zu No. 12.

הור | נמשדתמו. Das Wort הור ist sehr dunkel. Vergleicht man weiter unten Z. 3: מורת und מורתן, ferner Langer 2, 1: מהורן, so geht daraus mit Gewissheit hervor, dass הור nicht von מורת zu trennen sei, das ה also nicht als Radical, sondern als Zeichen des Causativums angesehen werden muss. In den Halévy'schen Inschriften kommt diese Wurzel auch vor, sicher Hal. 653, 1 (Ma'rib) הורתן in dunklem Zusammenhang. Ob man dieselbe Wurzel auch erkennen darf Hal. 199, 2–3 (5–6):

ובן | שנן | לעל | מסרת | להור | ומסקים | מהדן | דגנד |

„und von den שנן oberhalb (= לעלי) des מסרת, von הור und der Tränken, welche ausgehauen hatte Dû-Ganad", ist zweifelhaft, weil diese Inschrift im Minäischen Dialekt abgefasst ist, welcher das Causativum durch praefigirtes ס sa bildet. Unmöglich ist es aber durchaus nicht, ja sogar wahrscheinlich; da die Verba primae w und j nachweisbar kein Causativum der Form سوفل oder سيفل bilden und wenigstens bei nom. propr. ה als Zeichen des Causativs aufweisen [2]). Wenn auch das Minäische solche Formen

1) Hier hat das Relativpron. den Verlust der Mimation bewirkt, wie in den ZDMG. XXX, 121 Anm. 1 angeführten Fällen.

2) Vgl. Müller, Burgen und Schlösser II S. 57 Note.

absichtlich zu vermeiden scheint[1]), so ist es dennoch möglich, dass hier ein solches Beispiel vorliegt. Ist diese Annahme berechtigt, so wird man auch Hal. 253, 1–5:

ובן | מחורת | ללן | ושתחן | בן | סת | במחן

dieselbe Wurzel finden dürfen. Vielleicht ist auch bei Hal. 353, 10 zu lesen:

ו[ו]ד | ולתן | ומ[ח]ורת | מ[חפ]דן | ... רב | מ[ו]רתן |

Was die Etymologie und Bedeutung betrifft, so darf man als Wurzel ורר ansetzen und arab. وَرَّة = حفيرة „Höhlung, Grube" vergleichen, was an den meisten Stellen zu passen scheint.

ומלכן | מחפדהמו „ihres Maḥfad M." Das Wort מחפדן kommt oftmals in den Inschriften vor und es verlohnt sich einmal der Mühe, den Begriff und das Wesen desselben genau zu definiren. Obwohl die arabischen Archäologen, Hamdânî an der Spitze, unter محافد اليمن „die Burgen Jemens" zu verstehen scheinen[2]) und obwohl Bekrî ausdrücklich sagt: والمحافد القصور, so ist dennoch die von Halévy vorgeschlagene und von Prätorius, Beiträge III, 27 durch das aethiopische ማኅፈድ፡ bestätigte Bedeutung „Thurm" richtig[4]). Neben den Maḥâfid, welche auch in den sabäischen Inschriften vorkommen, findet sich in den minäischen Inschriften das Wort צנפת sehr häufig. Es wurde bis jetzt nach dem Vorgange von Prätorius „Warte" übersetzt. Ich habe es an mehreren Stellen der Burgen durch „Plattform" wiedergegeben und halte diese Bedeutung für gesichert.

Es ist sehr zu bedauern, dass Josef Halévy weder Zeichnungen von den besuchten Ruinen vorlegte, noch auch dieselben in entsprechender Weise beschrieben hat. Dem hochverdienten Reisenden soll damit kein Vorwurf gemacht werden; denn es ist ja immerhin

---

1) Ich verweise z. B. darauf, dass sabäischem הרצת und מוצת minäisches הרתר und מרתר, ferner sab. הותר min. שרס entspricht.

2) Vgl. jedoch Mordtmann und Müller Sab. Denkm. S. 104.

3) Vgl. den Titel des 8. Buches vom Iklîl (Müller, Südarab. Stud. S. 6 und Burgen I S. 45) und محافد اليمن من ريدان, ferner محافد اليمن براقش ومعين (Burgen II, 92. 95).

4) Das Missverständniss Bekrî's erklärt sich daraus, dass man heutzutage, und wohl schon auch zur Zeit Hamdânî's, mit قَصْر nicht eine Burg, sondern einen Thurm bezeichnete. Vgl. Niebuhr Description de l'Arabie p. 186 note 2: Une tour, que on appele dans ce pays une citadelle; siehe daselbst die vortreffliche Abbildung eines solchen Thurmes.

möglich, dass die Ruinen sich in einem solchen Zustande befinden, dass eine bessere Beschreibung derselben nicht geliefert werden konnte.

Um so wichtiger ist es daher für uns, dass wir wenigstens eine ziemlich genaue Zeichnung und eine vortreffliche Beschreibung einer südarabischen Burg besitzen, ich meine die Schilderung der Ruinen von Naqab al Ḥagar in Wellsteds Travels in Arabia I p. 424 ff., deren genaues Studium ich Jedem, welcher sich mit den sab. Inschriften beschäftigen will, aufs dringendste empfehlen kann. Um dem Leser einen richtigen Begriff von den מחפדן und den צרחתן zu geben, muss ich eine Stelle aus dem angeführten Buche S. 425 hersetzen:

About a third of the height from its (sc. of the hill) base, a massive wall, averaging, in those places where it remains entire, from thirty to forty feet in height, is carried completely round the eminence, and flanked by square towers, erected at equal distances. There are but two entrances situated north and south from each other, at the termination of the valley before mentioned. A hollow square tower, each side measuring fourteen feet, stands on both sides of these. Their bases extend to the plain below, and are carried out considerably beyond the rest of the building. Between the towers, at an elevation of twenty feet from the plain, there is an oblong platform which projects about eighteen feet without, at as much within the walls.

p. 429. Within the southern entrance, on the same level with the platform, a gallery four feet in breadth, protected on the inner side by a strong parapet, and on the outer by the principal wall, extends for a distance of about fifty yards.

Diese „viereckigen Thürme" sind die מחפדן der Inschriften, die „oblongen Plattformen" sind nichts anders als die צרחתן (Vgl. arab. محفد und تحفيد); vielleicht ist in der „gallery" auch unser משבדן zu erkennen.

Innerhalb dieser ellipsenförmigen Mauer befindet sich ein viereckiges Gebäude, welches Wellsted mit Recht für einen Tempel hält. Die Burg Naqab al-Ḥagar lag am Ausgang eines Wâdi und beherrschte die Strasse zum Meere. War es Tempel einer Gottheit und waren die Befestigungswerke zum Schutze des Heiligthums und der Priester aufgeführt, oder lag hier eine alte Ritterburg, die den Handelsweg beherrschte, und welche mit einer Kapelle versehen war? Nach der Ellipsenform des Baues[1]) und bei dem Umstande, dass die Eingänge wie im Haram Bilqîs im Norden und Süden sich befanden, könnte man fast geneigt sein, die ganze Anlage für einen Tempelbau zu halten. Indessen scheint bei den Sabäern Raubritterthum und Priesterthum so eng mit einander verbunden gewesen zu sein, dass man diese Fragen nur schwer beantworten kann.

1) Vgl. Müller, Burgen II S. 20.

Wir werden sehen, dass die Maḥâfid in Ma'in und anderwärts den Göttern zu Ehren und aus Tempelgeldern erbaut wurden und werden daraus den Schluss ziehen dürfen, dass in solchen Bauten Befestigungs- und sacrale Zwecke meistens vereinigt waren. Nach diesen einleitenden Bemerkungen werde ich die wichtigsten Stellen, wo von dem Erbauen der מחפדן und צחפתן die Rede ist, vorführen und erläutern.

Am meisten kommen die beiden Ausdrücke in Denkmälern von Ma'in und Barâqisch vor. Hal. 187, 2 (4):

עמידע . . . | אהל | גבאן | מודדת | אליפע | רים | ובנס | הופעתת |
מלכי | מען | שלא | עתתר | דקבצם | כל | מבני | מחפדן | יהר | אבנם
ועצם | [בן | אשרם |]נר | שקרן | בכבודת | בתרב | עמידע | עתתר |
וקבץ | אהל | סבדר | יב | פרע | פרעם | ועשר | עשרם |

„'Amjada' etc. etc., das Geschlecht Gaba'ân (Gebanitae), die Freunde des Iljafa' Rijâm und seines Sohnes Haufa'att, der beiden Könige von Ma'in, stifteten dem 'Attar von Qabaḍm, den ganzen Bau des Thurmes Jahîr, Steine und Holz[1]), [vom Fundament][2]) bis zu den Consolen, von den Ehrengeschenken[3]), womit 'Amjada' [und] das fromme Geschlecht den 'Attar von Q. beehrten, und von den Steuern (Hebe), die er ihm zahlte und von den Zehnten, die er ihm entrichtete".

Hal. 188, 2 (4):

וים | עסי | ובני | ופרדע | ביתסם | יהר | ומחפדן

„und am Tage, da er machte[4]) und baute und vollendete[5]) ihre Burg Jahar und den Thurm".

---

1) Vgl. hebr. אֶבֶן, äth. አብን: und zu עץ, hebr. עֵץ, aram. אָע.

2) Nach den andern Inschriften zu schliessen, scheint בן | אשרם ausgefallen zu sein.

3) בכבודת hat man bisher übersetzt „zu Ehren". Das ist falsch, 1) weil ב in dieser Bedeutung mir nicht gebraucht worden zu sein scheint, 2) kommt בכבודתן (vgl. w. u.) auch vor, die Determination sich aber in dieser Bedeutung nicht erklären lässt (vgl. וחמרם!) 3) zeigen die Substantiva, mit denen es verbunden wird, dass es nur „Ehrengeschenke" bedeuten kann. Die „Thürme" sind erbaut worden von den פרע, das eine Art Steuer bezeichnet, womit Halévy sehr richtig hebr. תְּרוּמָה verglichen hat, ferner von den עשר dem „Zehnten" (hebr. מַעֲשֵׂר), endlich von den כבודת, d. h. „Ehrengaben", die aus freien Stücken dargebracht worden sind, etwa hebräischem נְדָבָה entsprechend. Die Belege für die Richtigkeit dieser Auffassung sind in den folgenden Inschriften gegeben.

4) עסי ist gleich hebr. עָשָׂה, wie schon Halévy richtig erkannt hat. Damit zu vergleichen ist arab. عسى, es müsste also im Hebr. eigentlich mit ס und nicht mit שׂ geschrieben werden.

5) ופרדע = وفرغ, von dem andern פרע = arab. فرع zu trennen. Vgl. תפרעתי = تفريغه OM. 31, 1. 4 und weiter unten.

Hal. 192, (1) 4:

סרח | צחפם | וסחלת | מתפרת | בנא | תגרן | קרנו | .... |
בן | מחפד | בני | חפבו | נפס | עד | שנ[י]ת | תגרן | דבני | ועללי |
דסלל | ע[צ]ם | ותקרם | ו[קדמסם | ומ]עלרדהמם | בן | מבני | קדמן |
עד | שקרן | בכבודת | דיגב | עתתר | דקבץ | וב | פרדעתי | פרע |
באלאלהן | יבה | מאר | בן | ידהם | [1]

[„'Almân Sohn des 'Ammikarib von Ḥaḏ'ar ....., weihte dem 'A... den ganzen Aufbau und die Ausschmückung] der 6 Plattformen und 6 Thürme an der Mauer der Stadt Qarnû ... von dem Thurm, welchen erbaut hatten die Wächter seiner Person [2]) bis zu den שנ[י]ת der Stadt, welche erbaut und aufgeführt [und] welche bedacht hat mit Holz und Balken, und ihre Frontseite und (rückwärtige) Schutzwehr [3]), von dem Grundbau bis zu den Consolen, von den Ehrengaben seines Herren [4]) (ذبار) 'Aṯtar v. Q. und von den Steuern [5]), die er den Göttern entrichtete, und von dem, was er hinzufügte [6]) aus seiner Hand".

1) Diese Inschrift ist von mir in den „Burgen" II S. 73 ff. übersetzt und erklärt worden; da ich aber in einigen Punkten jetzt anderer Ansicht bin, so gebe ich hier diejenigen Stellen, welche ich jetzt zum Theil anders übersetze.

2) = خفاظ نفسه d. h. die „Leibgarde"; נפס ist möglicherweise = נפסם naf-sû. Andere Beispiele einer solchen Contraction weiter unten.

3) Die Ergänzung dieser Stelle scheint mir sicher; zur Bedeutung von קדמם | מעלרם vgl. die oben aus Wellstedt Travels I. 429 angeführte Stelle: protected on the innerside by a strong parapet, an on the outer by the principal wall.

4) Das heisst: „die seinem Herrn dargebracht werden". Diese Stelle, wo בכבודת genitivisch mit עתתר verbunden ist, wird man besonders für die frühere Auffassung „zu Ehren des 'A." als Beweis anführen und damit das im Assyr. häufig vorkommende „ina kibit" vergleichen, z. B. ina ki-bit Aššur bîlu rabû bêl-ya it-ti-šunu am-taḫ-ḫi-iṣ „Zu Ehren Assur's, des grossen Herrn, meines Herrn, kämpfte ich mit ihnen" (Salm. Obel. 53 und öfters) ferner: I-na ki-bi-ti-ka ṣi-ir-ti ša la na-ka-ri bit ê-pu-šu „Zu deiner erhabenen Ehre der unwandelbaren ein Haus machte ich" (I R. 67 II. 33). So verlockend an und für sich dieser Vergleich sein mag, so glaube ich dennoch, dass man nach einer sorgfältigen Prüfung aller Stellen meiner neuen Auffassung beistimmen wird.

5) פרדעתי ist gleich فراعى plur. von فراع Infinit. der II. Form, welcher im Sabäischen, abweichend vom Arabischen, wo die Infinitive fem. plur. bilden, auffallender Weise einen gesunden Plur. masc. zu bilden scheint. Vgl. dagegen תצורת = تصويرات.

6) Die Uebersetzung von מאר durch „hinzufügen" ist neu, passt aber an allen Stellen, so z. B. Hal. 478, 7:

Hal. 203:

א:]ן | מו[ס]גם | ויצֿעם | ותקרם | קדמם | ומ[ב]ה[ר]ם

.. הן | ומבני | ותשֿור | מתפרתן | וירתֿר

„der Vorsprung verziert, Holz und Balken an Vorderseite und (rückwärtiger) Schutzmauer . . . und den Bau und die Ausschmückung der Thürme (= المحافد); und es stellte in den Schutz . . .“

Hal. 466 bezieht sich auf die Stiftung desselben Thurmes und derselben Plattformen, von denen in Hal. 465 die Rede ist. Die Inschrift scheint nach Beendigung des Baues gesetzt worden zu sein und enthält einen Kostenüberschlag des Baues[1])

יכון | גבני | וסשלא | בני | ושלא | אחל | חפר | הֿגני |

לֿן | סמרן | כנ | תהמנהי | ומאת | רב | מילֿת | הֿרחב | א

הל | חפר | בן | מבניה | ועלֿבהתי | תשֿורת | מתפרן | י

צחפתגרן

בפרת | פרע | גדן | ודהמל | בעֿתתר | דקבצֿם | וב אלאל[ת]ן | וב הֿמאר |

בן | אידוהמם | באלאלתן | ויאתמ[ר | . . . בלֿן | סרען

„von der Abgabe, die entrichtet haben Gadan und Dahmal dem 'A. v. Q. und den Göttern, und von dem, was sie hinzufügten aus ihrer Hand (Macht) für die Götter“. Vgl. auch weiter unten Hal. 463, 8. Ferner Hal. 427, 2: | בן | מאר | ובלֿד; 443, 1: ויאתמר | איד]והמם | בן | מאר | ובלֿד. Aehnlich: 473, 2. 517, 2. Hal. 533, 2: | ויסתרין | אדימון | בן | מאר und 474, 3. Einiges Licht scheint Hal. 498 auf die Bedeutung von מאר zu verbreiten, wo es heisst: ירדהם | בן | ואת „und brachte (اتى) von seiner Hand“. Die einzige Stelle, wo מאר in einer andern Verbindung steht, ist Hal. 478, 20: בנר | יסנ]כריסם | וספאר | ינקין | ומאר | ויתתכר | [כ]סם | בן | מקמוהסם | ימות | ארצֿם | י[ס]מרים | וימות | הגרן. Ich übersetze jetzt diese Stelle: „Und es stellte das Geschlecht von Zalâmân ihre Bauten, Stiftungen und Inschriften in den Schutz des 'Aṯtar etc.] gegen jeden, der sie zerstört und vernichtet, vermindert oder vermehrt, sie von ihrer Stelle entfernt die Tage der Erde und des Himmels und die Tage dieser Stadt“. Vgl. die Inschrift von Byblus (C. I. S. pag. 1 seq.) Zeile 11, wo der König jeden Zusatz zu seinem Werke verbietet כל ממלכת וכל אדם אשר יסף לפעל מלאכת עלת מזבח זן „Jede königliche Person und jeder Mensch der hinzufügen wird ein Werk zu diesem Altar etc.“; מאר entspricht dort יסף. Zur Etymologie vergleiche ich hebr. מאד, מְאֹד „sehr“ assyr. ma'du „viel“, und arab. مأد „wachsen, saftreich sein“; מאר heisst also „viel machen, hinzufügen“.

1) Aehnlich fasst auch Halévy Étud. Sab. 81 diese Inschrift auf.

„Und es war dieser Bau (d. h. es betrugen die Kosten des Baues) und diese Stiftung, welche gebaut und gestiftet hat das Geschlecht Ḥafd, welches gesetzt hat[1]) diese Inschrift, um[2]) 180 (CLXXX) RB., die verausgabt hat das Geschlecht Ḥafd für den Bau und die Herstellungsarbeiten dieses Thurmes und der beiden Plattformen".

Hal. 476:

יתעאל | צדק | מלך[ן | מענם | בני | ושלא | מחפדן |

ישבם | וצחפת . . . .

בפרע | ארץ | מלך

„Jaṭa'il Ṣadiq, König [von Ma'in, baute und stiftete den Thurm] Jašbum[3]) und die Plattform . . . von den Abgaben der Ländereien des Königs . . ."

Hal. 504, 2 (4):

כל | מבני | יתצור | צחפתן | תערם | בנגא[ן |]יתל |

[„Jakrab'il etc. weihte 'A. v. Q. und Waddm und Nakrāḥ und 'A. v. Juhriq] den ganzen Bau und die Bildwerksarbeit der Plattform Ta'ram[4]) an der Ringmauer von Jaṯil".

Hal. 255:

וקהאל | צדק | בן | אליפע | מלך | מען | ורהט[ט]נפס

שלא | וסקני | עתתר | דקבצם | וודם | ונ

כרחם | אלאלת | מענם | כל | מבני | מחפדן | ירבן | בן

אשרסם | עד | תגור | בני | דתואר

„Waqah'il Ṣadiq, Sohn des Iljafa', König von Ma'in, und seine Leibgarde[5]), stifteten und weihten dem 'Aṯtār von Q. und Waddm und Nakrāḥm, den Göttern von Ma'inm, den ganzen Bau des Thurmes

---

1) נגר „setzen" ist nur dem Zusammenhange gemäss wiedergegeben. Vgl. auch Hal. 210, 6: נגר | דן | [ס]מרן.

2) בם scheint = بِمَا und ist nur eine Verstärkung des einfachen ב. Wir hätten hier eine ähnliche Erscheinung wie im ما الزائدة im Arabischen und hebr. בְּמוֹ = בְּ. Man könnte auch an eine Abbreviatur denken, etwa = במקדר (بمقدار), was jedoch bis jetzt ohne jede Analogie wäre.

3) Vgl. 480, 4: מחפדן | [י]שבם.

4) תערם ist impf. fem. (weil צחפת fem. ist). Vgl. צחפתן | תשבם Hal. 552, 2 und 537; צחפתן | תנעם 535, 1 (4) und 517, 1. Demnach ist 520, 12 zu lesen: ירום | [בנ]י | ונגא | בנגא | תגרן | יתלן | צחפתנ[ס . . . ומחפדן | ושבמת | תשבם.

5) Vgl. oben zu Hal. 192.

Jarbin von den Fundamenten[1]) bis zu den Bildwerken der Banû-du-Ḥaḍ'ar[2]").

Hal. 465, 1 (2):

יכלאל . . . בני | ושלא | וסחדת | בנא | חגרן | יתל | כל | תצורת |
נחפרן | דן | דבקרן | ותצור | צחפת | סלף | אלהן | דת | דנדבן |
ותצורת | צחפתה | דופתן | קדמם | ומעדרם | ועצם | ותקדם | ובלקס |
בעתתר | דקבצם | וודם | ונברהם | ועתתר | דוהרק | ודת | נשקם |
בסר[ן] | פרת[ן] | באלאלתה | מענם | ודת | נשקם | יבר | סאר | בן |
[ב]קנהסם | וסחרצי | אהלת | סבנין | בפרתה[ס]ם |

„Jakîl'il etc. vom Geschlechte Ḥafd . .] baute und stiftete und erneuerte an der Burgmauer der Stadt Jaṯil alle Bildwerke (تَصْوِرَة oder تَصْوِيرَات oder تَصَاوِير) des Thurmes, jenes[3]) von Baqarân und die Bildwerke (تصوير oder تصاوير) der Plattform Salf Ilâhin[4]), der von Nadbân, und die Bildwerke der Plattform Zâfitân . . . . . von den Abgaben, die er entrichtete den Göttern von Ma'in und der Herrin von Našqm (d. i. Šams), und von dem, was sie hinzufügten aus ihrer Macht. Und es mögen (die Götter) gnädig entgegennehmen diese Bauten (= المبانية)[5]) von ihren Abgaben".

Hal. 535, 1 (3):

עמצדק . . שלא | ובני | וסקני | בעתתר | דקבצם | צחפתן | תנעם |
אנף | טומם | עצם | ותקדם | בן | אשרס | עד | שקרן | ומעדרם |
אבנם | כל | צחפת | בין | נחפרניהן | סרבן | ולבאן בכבורת ואסרב |
בתרב | עתתר | [ד]קבצם | אלל | סברר | ויאתמר | וסתרצו | עתתר |
דקבצם | בכבורתן | ואסרבן | נבני | צחפתן |

---

1) Entweder gleich أَشْرَاس mit Mimation, oder, da sonst nie die Mimation bei אשרס vorkommt, = סם + אשרס. Auffallend bleibt der Plur. des Suffixes, da es sich doch nur auf einen Thurm bezieht. Zu אשרסם vgl. אנפסם = סם + אנפס Hal. 353, 15, wenn letzteres nicht verschrieben ist.

2) Für דחצאר ist דחצאר zu lesen. Damit wird gemeint | עלמן | בן | עמכרב | דחצאר (vgl. oben zu Hal. 192), Zeitgenosse des Abjada' Jaṯi', wodurch zugleich bestätigt wird, dass dieser König ein Vorfahr des Waqah'il Ṣadiq ist, wie ich in den Burgen II S. 67 angenommen habe. Ich lese خُضُر und nicht mit Prätorius (Beiträge III, 29) خُضَائِر Plur. von خَضِيرَة, weil das Eintreten eines Hamza für ي eine orthographische Regel des Nordarabischen ist, die wir auf das Sabäische nicht übertragen dürfen.

3) Es ist wohl דן für דן zu lesen, wenn man nicht eine Dittographie der letzten zwei Buchstaben von נחפרן annehmen will.

4) Kann auch „Alhân" gelesen werden.

5) Das ي ist möglicherweise in der Copie ausgefallen.

„'Ammṣadiq[1]) . . . stiftete, baute und weihte dem 'A. von Q. die Plattform Tana'm, der (deren) Vorsprung verziert aus Holz und Balken von dem Fundament bis zu den Consolen und seine Schutzmauer aus Steinen, die ganze Plattform zwischen den beiden Thürmen[2]) Ẓarbān und L. von den Ehrengaben und den Ehrengeschenken[3]), womit geehrt haben den 'Aṯtar v. Q. die Gemeinde der Frommen[4]) und es möge 'A. v. Q. dies billigen[5]) und Gefallen finden an dem Bau dieser Plattform aus den Ehrengaben und Ehrengeschenken".

Aus all diesen Inschriften geht hervor, dass die Thürme und Plattformen an den Mauern der Minäischen Städte zum grossen Theile von den Tempelgeldern errichtet worden sind. Da sie aber gewiss Befestigungszwecke hatten, so kann man daraus ersehen, wie eng das politische mit dem religiösen Leben bei den Minäern und, fügen wir hinzu, auch bei den Sabäern (denn dort herrschten ganz ähnliche Verhältnisse) verknüpft war.

Z. 2. Für דמעינן | מחפדן steht Z. 3 מעינן | מחפדן. Gewöhnlich wird, wie wir aus den angeführten Stellen gesehen, מחפדן und צחפתן mit dem Namen des Thurmes in Apposion gesetzt, ähnlich wie שעבן[6]). Bisweilen tritt aber ד dazwischen. Die mir bekannten Fälle sind:

Hal. 465: מחפדן | דן | דבקרן . . . צחפתן | סלם | אלהן |
דת | הגדבן . . . צחפתת | דופתן |

Hal. 520, 8: מחפדן | דמלת.

Der Maḥfad heisst also nicht דמעינן, sondern מעינן. Einen Ortsnamen المعينان führt Hamdânî im Ǵazîrat al 'Arab 107, 18 an. Die Aussprache ist ungewiss, wahrscheinlich aber مَعِينَان (hebr. מַעְיָן), aber in der Bedeutung „Warte". (Vgl. צָפָה, צֹפֶה, צְפִיָּן und מִצְפָּה).

1) Diese Inschrift hat zuerst Prätorius (Beiträge III S. 26 ff.) erklärt.
2) Vgl. die oben angeführte Stelle aus Wellsted p. 424.

3) Wie כברות „Ehrengaben", so bedeutet אכרב (أَكْرُوب) „Ehrengeschenke" (arab. تَكْرِمَة). Das Wort kommt noch vor Hal. 353, 13:

כפרית | [פ]רית | והבאל | . . . . מ[ק]בצם | יב | אכרב | בתרבם |

„Von den Abgaben, welche entrichteten Wahb'il etc. dem Du Qabḍ(?) . . und von den Ehrengeschenken, mit denen er ihn beschenkte". Hal. 474, 11:

[י]ב | אב[ר]ב | בתרבם | אהל | סבררי | יב | חם | עמאנם | [וב] | דמאר | בן | ידהם

„und von den Ehrengeschenken, womit ihn beschenkt hat die Gemeinde der Frommen, und von der Gnadengabe (حظّ) des 'Ammiânis und von dem, was er hinzufügte von seiner Hand". Vgl. noch Hal. 432, 2.
4) So übersetzt schon Prätorius, und es ist unzweifelhaft richtig.
5) Eigentlich „für sich befehlen"; anders Prätorius a. a. O.
6) Vgl. oben.

Z. 3. | כריפם | ובשהרהו. Zunächst möchte man es gleich שהרהו | וב halten. Da aber שהר keinen guten Sinn giebt, da ferner der Söller Talfum sich nicht zugleich an zwei verschiedenen Stellen befunden haben kann; so glaube ich, dass hier ב für מ steht (wie בן = مِن, כרב = كرم etc.)[1]) und dass es gleich ist = ומשהרהו = arab. مَشْهَد „Versammlungsort", hier vielleicht eine Art Empfangsaal, wo man sich bei feierlichen Anlässen zu versammeln pflegte[2]).

Das משהר oder בשהר bildete wohl einen Theil der Burg und führte den Namen כריפם, welches Kuraifm oder Karifm[3]) zu sprechen ist. (Vgl. oben Zeile 1 zu בבילם).

וכל | נכם | יצוף | וצלל | ותחית | סקה | כון. Eine beachtenswerthe Stat. constr.-Kette. כל wird von den folgenden vier Substantiven, diese von סקה, letzteres von כון determinirt.

Alle hier aufgezählten Gegenstände bildeten Baubestandtheile des Kiosks. Einen Anhaltspunkt für die Erklärung dieser Wörter bietet סקה, welches gleich arab. سَقْف (hebr. שְׂקֵף) „Dach" oder „Decke" bedeutet. Dieses Wort findet sich auch Hal. 485. Da diese Inschrift nicht nur in bautechnischer, sondern auch in anderer Beziehung wichtig ist, so setze ich dieselbe hierher:

1 תֿובאל | ובנם | ישלם | בני | הנא | אהל[| רב]ר | את[ת] .... | שלא
ובני | וסחדת | בנברה ש

2 ינהסם | כל | סקם | ובינת | אתחן | יעללי | יסע[ר]ב כל | [ר]חבל |
בנמנת | שינן .... נגן

3 בגובן | [ע]צם | ובלקם | ומצרבי | ותנ[ר]בת | וזלתי | מכנתן |
קב
ואתחן | ו[עכ]לי | [ר]חבל

4 בסקפה | ק . . . . . | בן | גובן | ומון | שלא | וחרתן | ומבני [.]
ותלבחתי | מכנתן | בן | פרע |

5 כון | עם | תובאל | מנכרת | ביומת | יתעאל | ריים | ובנם | תבעכרב |
טלכי | מתן | ורחד | א

6 הל | דבי | שלאסם | ואכטרסם | עתתר | שרקן | יעתתר | דקבן | ווד |
ונברה | יעתתר | דיה

1) Vgl. ZDMG. XXX, 703 ff.

2) Vgl. die Beschreibung eines solchen Empfangssaales „Burger" 1, 62, a ff.

3) كُرَيف ist ein süd-arabisches Wort und bedeutet „Cisterne"; diese Bedeutung passt aber hier nicht. Oder sollte كُرَيف eigentlich „Sammelort für Wasser" bedeuten? Ein Wadi Karifa führt Langer an.

7 רק | וכל | אלאלת | מתן | ויתל | וכל | אלאלת | ושימדי | ואמלך |
ואשעב | סבא | ומ | בנכל[ ]

8 ימברסם | וספאר | ותח׳ל | בן | מקטחסם | בצרם | יסלמם | ימת | ארצם |

„Tawâb'îl und sein Sohn Jaslam, die Banî Hanî', vom Geschlechte Dâbir, vom Geschlechte . . . stifteten, bauten und erneuerten dem Nakrâḥ, ihrem Patrone, das ganze Dach und die אתחן | בינת und führten auf (عَلَّى) und stellten her alles was schadhaft war an dem Sitze des Patrones . . . . aus Täfelungen von Holz und Marmor und Schreiner-[1]) und Herstellungsarbeiten[2]) und זלתי des Sitzes (Tempels) und diese אתחן. Und es führte auf was schadhaft war an dem Dach . . . . aus Täfelungen[3]). Und es war (d. h. die Kosten wurden bestritten) die Stiftung und Erneuerung und der Bau und die Wiederherstellung dieses Tempels von den Abgaben, die herrührten[4]) von Tawâb'îl an Nakrâḥ, am Tage des J. Rijâm und seines Sohnes T., der beiden Könige von Ma'în. Und es stellte das Geschlecht von Dâbir ihre Stiftungen und Inschriften in den Schutz des 'Aṯtar Scharqân und 'Aṯtar v. Q. und Wadd und Nakrâḥ und 'A. von Juhriq und aller Götter von Ma'în und Jaṯil und aller Götter, Könige, Stämme von Saba'[5]) und der Corporation[6]), gegen jeden der sie zerstört, vernichtet und [entfernt] von ihrem Platze im Krieg und Frieden alle Tage der Erde".

Neben סקף kommt in dieser Inschrift אתחן | בינת und אתחן vor; es unterliegt keinem Zweifel, dass אתחן von unserem תחית

1) Wohl gleich مقربى. Vgl. Hal. 353, 10: לצן | מצרב und ZDMG. XXX, 705. Oder ist ומצרבי zu lesen? Vgl. Hal. 353, 2 (5) und Lang. 12, 3—4.

2) ותתלבת, glaube ich, ist verschrieben für ותעלבת (تعلبة oder تعليبات). Vgl. Zeile 4: ותעלבתי.

3) Streifen oder Stücken (vgl. جاب „Steine brechen").

4) Eine andere Ausdrucksweise für פרע | פרע. Entweder wir behalten die LA. der Hal.'schen Copie bei und die Stelle entspricht arab. من فرع كان مع „von den Abgaben, welche sich befanden bei (in Händen) des T." oder wir lesen [ב]עם | פרן „die herrührten von".

5) Das Vorkommen der sabäischen Götter und Könige auf dieser Inschrift neben den minäischen erkläre ich mir daraus, dass das דבר | אהל ein sabäisches Geschlecht war, wohnhaft in ad-Dâbir (vgl. Hal. *Rapport* 93). Die in Dâbir gefundenen Inschriften Hal. 624—627 sind im sabäischen Dialekt abgefasst und beweisen die sabäische Herkunft dieses Geschlechts. Dass aber unsere Inschrift minäisch ist, darf nicht auffallen, da Sabäer, welche aus ihrer Heimath ausgewandert waren und in Ma'în Denksteine setzten, sich wohl des dortigen Dialekts bedienen konnten.

6) Zur Bedeutung von גו „Corporation" vgl. Müller, Burgen II, 27.

nicht zu trennen ist. Vielleicht ist auch Hal. 171,3 für | אתחי לחמרמו zu lesen: אתחי | [סק]בחמו. Das Wort תחית kann wohl kaum etwas anderes bedeuten als „Dachstuhl", „Dachpfeiler" oder ähnliches und scheint mit تَحْت, תחת zusammenzuhängen.

Zu צלל ist Hal. 40: הגרהמו | ול[ת] | צללם zu vergleichen. Es ist identisch mit ظلّل, von dem oben mehrere Beispiele angeführt werden, = „bedecken".

Sehr dunkel sind die Worte | וצוף | נכם und nur mit grösstem Vorbehalt wage ich folgende Vermuthung auszusprechen. Eine Wurzel نكم mit passender Bedeutung findet sich weder im Arabischen, noch in den anderen mir bekannten semitischen Sprachen[1]. Wir müssen also נכם für eine VII. Form von كَمَّ oder كَوَّمَ „aufhäufen", beziehungsweise „bedecken" halten. נכם heisst also „Aufhäufung" oder „Bedeckung". Für das darauffolgende Wort können wir arab. صُوف „Wolle" vergleichen. Bedenkt man, dass ein solcher Kiosk wahrscheinlicher Weise auch mit kostbaren Woll- und anderen Teppichen bedeckt war, so wird man diese Erklärung nicht für unmöglich halten. Die ganze Phrase heisst also: „und alle Umhüllung und Woll(teppiche) und Bekleidung und die Pfeiler des Daches, welche waren in diesem Kiosk".

נטען | בהית „in diesem N." kommt auch Z. 4 vor. Für הית kommt in derselben Zeile (4) מורתן | היא (= هِيَ mit Weglassung des ת) kaum in anderem Sinne vor. הית ist fem. von הות, der Plur. lautet הנות[2]).

| נטען | מחפרן | וצובת | ונגא | מורת | וכל. Alle Wörter sind bekannt mit Ausnahme von צובת, welches hier zum ersten Mal vorkommt. Ich vergleiche arab. صَوَاب und صَوَّبَ „grad machen, richten" und halte צובת für synonym mit תובת der minäischen Inschriften. Es ist also zu übersetzen: „und alle Erdarbeiten und alles Mauerwerk und die ganze Herstellung dieses Thurmes M.".

Z. 3—4. | נבאן | מורתן | היא | רפדת | עדי „bis zu den רפדת dieses Terassen- [und] Mauerwerkes von diesem N.". Zu רפדת vergleiche ich hebr. רפד, arab. رفد „ausbreiten, unterstützen". Auffallend ist das Fehlen des ו. Dass נבאן Verbum ist, darf man kaum annehmen.

---

1) Das assyrische nakantu „Aufhäufung, Schatzkammer (?)" scheint mir auch eine Weiterbildung (Nif'al) von kâmu (= arab. كَمَّ u) zu sein.

2) Vgl. Halévy Étud. Sab. 237 und Sabäische Denkmäler S. 61; Halévy hat mit Recht äth. ውእቱ: etc. verglichen; ich möchte auch auf assyr. šunu, šâti etc. verweisen.

Z. 4. | ומסלכהו | זלת | פרונם. Alle drei Wörter sind dunkel. מסלך muss irgend eine Baulichkeit an dem Thurm bezeichnen, | זלת פרונם scheint der Name dieser Baulichkeit zu sein. Ueber זלת vgl. Mordtmann, ZDMG. XXXIII, 492[1]) und meine Burgen II S. 18. פרונם von einer Wurzel فرن kommt hier zum ersten Male vor.

בררא | ומקנת | אלאלהתמו „durch die Hülfe und die Macht ihrer Götter". Es ist zweifelhaft, ob die beiden Wörter Singulare oder Plurale sind.

Vergleicht man Z. 5: | ובררא | ומקם | מראהתמו

Z. 6: ובאלאל | ומקינת | שעביהתמו,

ferner die Sab. Denkm. S. 29 angeführten Fälle, so wird man beide Wörter für Plurale halten (etwa = رِدَاء und مَقَنَات). Man findet indessen OM. 20, 2: רב | מקם | ורדא | אמראהתמו, wo also Singulare mit einem Plural verbunden sind.

עתתר | דגופתם | בעל | עלם. An der Spitze der Götter steht 'Aṯtar ḏû Ǵaufatim. גופתם bezeichnet, wie das bekannte جَوْف „Ǵauf", eine Tiefebene. Ob aber der جَوْف همدان gemeint ist, zweifle ich sehr. Höchstwahrscheinlich ist dies vielmehr die alte Bezeichnung des späteren und heutigen Qâ' Ǵahrân (قَاع جَهْرَان). Dieser 'Aṯtar führt das weitere Epitheton בעל | עלם „Herr von 'ALM."; עלם war gewiss ein Tempel in der Qâ' Ǵahrân, nach dem 'Aṯtar benannt wurde[2]). Ganz dieselben Epitheta führt 'Aṯtar Langer 2, 2—3 und 7, 1. עלם kommt sonst noch 2, 3 vor.

Z. 4—5. וחלם | בעל | מחרמינהין | יפע | ומתבעם. Neu ist der Gott חלם, der nur hier vorkommt. Selbst die Wurzel ist nicht sicher; je nachdem man das ם als Mimation oder Radical ansieht, ergiebt sich חלל oder חלם als Stamm. Wenn חלם = حالّ ist, bedeutet es „Erlöser"; sonst bleibt die Wahl zwischen حَلِيم „milde" und حَلَّام vielleicht ein Gott des Traumes. Dieser Gott hatte zwei Tempel, Jafa' und Mathba'm, die sonst auch nicht bekannt sind.

Z. 5. Ein weiterer räthselhafter Gott ist | רחם | סנח | בעל | מירדם. Auch hier stehen wir rathlos da. Heisst רחם „der Milde", vgl. رَخُمَ لان وسهل[3]), und סנח etwas ähnliches (vgl. السَّجْح والسَّجِيح اللَّيِّن السهل) oder darf man es mit hebr. רָחָם, arab. رَخَم „Aasgeier"

1) Für Hal. 192 lies: 195 und vgl. noch Hal. 40.

2) Vgl. Mordtmann und Müller, Sabäische Denkmäler zu OM. 5, 2.

3) Vgl. ירחם H. Gh. Zeile 2.

zusammenstellen und den Gott נסר vergleichen, der ja inschriftlich bezeugt ist [1])?

Wenn רחם „Aasgeier" bedeutet, wird סנח mit hebr. שָׁנַח „blicken" zusammenzustellen sein [2]). Der Tempel dieses Gottes hiess Sajd^m.

Nach den Hauptgottheiten wird auch נדרחם (so ist unzweifelhaft zu lesen) der Urahn der Weihenden angeführt, wie in den Schlussformeln der Inschr. Fr. 55 und 56.

ואשמסהמו = وَأَشْمُسِهِمُو „und ihre Sonnengottheiten". Die Pluralform erinnert an die חַמָּנִים, אֲשֵׁרִים und עַשְׁתָּרוֹת der heiligen Schrift. Ueber die Form weiter unten zu 7, 3.

ומנצחת | אביתהמו „und die مَنْصَحَة ihrer Burgen", darunter sind die Bewässerungsgottheiten zu verstehen. Die Begründung weiter unten zu 8, 2.

Z. 6. Der König, unter dem diese Bauten aufgeführt worden sind, hiess: לעזם | נופן | יהצדק | מלך | סבא | וריידן „La'z^m Naufân Juhaṣdiq, König von Saba' und Raidân" und ist sonst unbekannt.

לעזם. Dieser Name ist *ἅπαξ λεγ.* In den Inschriften kommt ein Name אלעז dagegen ziemlich häufig vor, so Reh. IV. I. V. 2. 3; Mordtm. ZDMG. XXX, 294 No. 23; Hal. 231, 7; wahrscheinlich auch 232, 1 (für פלז); 77, 1 (für פלעז); 208, 1. 643, 2 (für אלעלה).

Prideaux und Mordtmann haben diesen Namen als אל + עז „Il ist mächtig" erklärt und damit *Ἐλεάζος* des Periplus M. Eryth. c. 27 verglichen. So vortrefflich sonst diese Erklärung ist, so muss ich jetzt, nachdem die Wurzel לעז durch den Königsnamen unserer Inschrift belegt ist, an der Richtigkeit derselben zweifeln. Wenigstens ebenso möglich ist die Annahme, dass אלעז eine Elativform = أَلْعَز sei [3]).

נופן = نَوْفَان „der Erhabene". Ein n. pr. נופם = نَوْف kommt OM. 17, 1 vor [4]). Von derselben Wurzel findet sich ינף = يَنُوف als Beiname mehrerer sabäischer Könige, besonders der מטרחלי [5]), ferner תנף = تَنُوف „die Erhabene" als Epitheton der

1) Vgl. ZDMG. XXX S. 600 ff.

2) Oder sollten חלם, רחם und סנח nur Epitheta des 'Attar sein, der je nach den Attributen in anderen Tempeln verehrt wurde?

3) Man könnte also die Form *Ἐλεάζος* nicht mehr dafür als Beweis anführen, dass אל ursprünglich einen kurzen Vocal hatte.

4) Vgl. Sab. Denkmäler S. 67.

5) Vgl. Bergen II. 32, F; Mordtmann, Neue himjarische Münzen S. 8—9 ZDMG. XXXI, 90; Müller, Südar. Stud. 120.

Sonne. Alle angeführten Stellen sind sabäischen Inschriften (im engeren Sinne) entnommen; im minäischen Dialekte ist die Wurzel נזק bis jetzt nicht nachgewiesen.

יהצדק = يُصَدِّقُ „der Wahrhafte"; denselben Beinamen führt ein anderer König weiter unten No. 2, 4, wo das Nähere darüber bemerkt werden wird.

Der Schluss der Inschrift ist deutlich und bedarf keiner weiteren Erklärung.

Uebersetzung.

1) 'Ilrafa' 'Aḥsan und sein Sohn 'Arabšams^m, die banû Madraḥ^m, und Maṭâḥ und Ṭufjân und Mulajk^m und die רבדם und עבד, die Fürsten der beiden Stämme Muh-

2) a'nif^m und Bakil^m, vom Distrikte 'Alhân-Man'i, bauten und ebneten und . . . und bedachten ihren Söller Talfum, welcher (sich befand) auf der Vorterasse ihres Thurmes Ma'janân, und ihren Versammlungs-

3) saal Karif^m und alle Umhüllung und Woll(-teppiche) und Bedeckung und die Pfeiler des Daches, welche waren in diesem Söller Talfum, und alles Terassen- und Mauerwerk und alle Herstellung des Thurmes Ma'janân bis zu den ריצרח

4) dieses Terassen- [und] Mauerwerkes in dem Söller Talfum und sein מסלק Zalat Farzân^m mit Hülfe und Unterstützung ihrer Götter, des 'Attar von Gaufat^m, des Herrn vom (Tempel) 'ALM, und des (Gottes) ḤLM, des Herrn

5) der beiden Heiligthümer Jafâ' und Matba'^m, und des (Gottes) Raḥum Sagiḥ, des Herrn vom (Tempel) Sajd^m, und (ihres Urahns) Madraḥ und der Sonnengottheiten und der Bewässerungsgottheiten ihrer Burgen, mit Hülfe und Macht ihres Für-

6) sten La'z^m Naufân Juhaṣdiq, des Königs von Saba' und Raidân, und mit Hülfe und Macht ihrer beiden Stämme Muha'nif^m und Bakil^m vom Districte Alhân-Man'i.

No. 2 (Tafel III).

(Dhâff 1).

„Inschriften copirt zu Dhâff (ضاف), 5 Stunden von Dôrân auf der Strasse nach Ṣan'â in der Qâ-Gahrân gelegen. Identisch mit Hadafa Niebuhrs und Doff Seetzens.

Diese und die folgenden zwei Inschriften sind in der Moschee von Dhâff eingemauert. Vierzeilig, links abgebrochen, 100 Ctm. lang, 40 breit, weisser Kalkstein". Copie

1 [א]בכרב | יהמבן | בן | מר]חם | [יהא]ין | [ושלי]בם | אושי | עלם |

אקו[ל] | מהו[א]נפם | בה]אר | וחיתרין | והשקרן | |

2 ותובן | ביתיהמו | מחרן | ונסר | ושטורהמי | ברדא | עתתר שרקן |
ו[אל]המו | עתתר | ד

3 גפתם | בכל | עלם | ושרקן | וירח | [ח]מים | בעלי | מ[ח]רמן רידן |
[ואלהמ[ו] | בשור | ומצחהמו | בכל | שבלך

4 ושמשהמי | יברדא | ותהרג | מראהמו | י[סר]ם | ויצרק מלך סבא |
וזרידן | ובא[ח]יל | שעבהמו | מה[א]נסם | יצל

Erklärung.

Zeile 1. אבכרב (Copie סבכרב) ist ein Name, der sowohl in minäischen als sabäischen Inschriften vorkommt und auch von arab. Historikern erwähnt wird (أَبُو كَرِب). Vgl. Müller, Burgen II, 67, ferner Hal. 85, 2. 148, 3. 650, 1 Reh. Grosse Inschr. v. Bombay Zeile 3 und Ibn Kutaiba 314. Ibn Doraid 311. v. Kremer Ueber die Südarab. Sage 80 etc.

יהטבן. Beiname des Abûkarib, entweder = يَظْبِين, oder, da eine Wurzel ظوب bisher in den Inschriften nicht nachgewiesen werden kann, wahrscheinlicher gleich يُوطِبَن. Zur Elision des w., vgl. הפיהו (für הופיהו) OM. 12, 18 und הבם (für הובם) Hal. 624, 2. 625. 627, 4 (Mordtmann ZDMG. 31, 88), ferner תצרמת neben תצרשית.

Von der Wurzel וטב kommt ein N. pr. schon Os. 30 = BM. 27, 1: וטבן | בן | חמעתת „Hama'att von der Familie Waṣâbân". Einen Namen وَطَّاب kennen die arab. Schriftsteller allerdings nicht, wohl aber وَصَّاب, das nach meiner Ansicht mit וטבן identisch ist [1]). Hamdânî Ǵazîrat 103, 9 (meiner Ausgabe) bespricht den westlichen Distrikt zwischen dem Lande der Ma'âfir (Maphoritis) und Ṣar'â, führt im Süden das Gebiet der Bakb mit der Stadt Ḥais (حَيْس, Hâs Niebuhrs), dann Ǵublân al-'Arkuba (جبلان العركبة) und Na'mân an und führt fort: „und die Einwohner von al-'Arkuba sind die Šurâḥier, zu denen die Dynastie des Jusûf gehörte, welche über Tihâma von der Zeit des Mu'taṣim bis zur Zeit Mu'tamids regierte, und die Waṣâbier (الوصابيون) von Saba' junior und das ist Waṣâb

1) Der Wechsel von ص und ظ ist schon mehrfach nachgewiesen worden. Dabei ist noch hier zu berücksichtigen, dass auch im Nordarab. وَظَب und وَصَب in derselben Bedeutung gebraucht werden (= دَام وَثَبَت).

b. Mâlik b. Zaid b. Sadad b. Zur'a die Ḥimjar junior b. Saba' junior. Dieses Ġublân liegt zwischen Wâdî Zabîd und Wâdî Rima'".

Weitere Nachrichten über die Waṣâb erfahren wir aus der kalâ'ischen Ḳaṣîde Vers 244:

ومقرى وألهان وعزة شرعب   وغزوان منّا والوصابيون أخطم

„Und Moqra und Alhân und das mächtige Šar'ab und Ġazwân gehört uns und die Waṣâb an Macht hervorragend". Im Commentar werden die Genealogie der Waṣâb und einige historische Bemerkungen über sie gegeben, die ich an anderer Stelle mittheilen werde. Auch Jaqût kennt Waṣâb; IV, 931 s. v. sagt er: وصاب اسم جبل يحاذى زبيد باليمن وفيه عدّة بلاد وقرى وحصون واهله عصاة لا طاعة عليهم لسلطان اليمن الّا عنوة معاناة من السلطان لذلك". An verschiedenen Stellen seines geographischen Wörterbuches führt er mehrere Burgen des Waṣâb an, so: الحقيبة (II, 300, 14), الخضراء واليابس (II, 451, 10), رأس وريسان (731, 14), زاحد (906, 5), السّقدة (III, 23, 14), سمّاة (130, 11), ظفران (578, 9), ظفر القنج (578, 12), عتمة (612, 1), نعمان (IV, 736, 12).

Mit Waṣâb ist identisch Ôsâb-al Asfal und Ôsâb el a'la (أوصاب) bei Niebuhr [1]), ferner Osab es-safel und el-ali bei Langer (vgl. die Karte).

Wenn die Identifikation von וצבן mit وصاب richtig ist, woran ich wenigstens nicht zweifle, so finden wir dieses Geschlecht schon in den ältesten Zeiten; denn dieser וצבן | בן | חמעתת nennt sich סמהעלי | עבד | Diener des Samhû'alî, welcher gewiss mit סמעלי F. 4 identisch ist [2]).

| מרחם | בן (Copie: | ·מרחת | בן). Es kann kein Zweifel sein, dass die Ergänzung richtig ist und dass der Weihende von dem Geschlechte abstammte, wie die Stifter von Langer No. 1.

Für ומליכם | וחפין hat die Copie: ומבבם || וחם. Es sind aber ganz dieselben Personen, welche schon Langer 1, 1 vorkommen. Sie werden genannt מהאנפם | אקול | עלם | ארשו „die Priester des (Tempels) עלם, Fürsten (des Stammes) Muha'nif[m]". Der Umstand, dass sie Langer 1, 1 als „Fürsten der beiden Stämme Muha'nif[m] und Bakîl" aufgeführt werden, während hier nur von einem

1) Description de l'Arabie 196 und 197.

2) Burgen II S. 22. Auch palaeographisch erweist sich die Inschrift als sehr alt und der Mukrabperiode angehörig. Vgl. Sab. Denkm. S. 108.

Stamms die Rede ist, beweist, dass jener Denkstein von beiden Stämmen gemeinsam, dieser jedoch nur von den Häuptlingen des Stammes Muha'nif errichtet worden ist. Da ferner Langer No. 1 in der Nähe von Ḍôrân, dieser in Dhaff 5 Stunden nördlich von Ḍôrân gefunden worden ist, so liegt es nahe anzunehmen, dass der Stamm מהאנפם nördlich von dem Stamme Bakîl seine Wohnsitze hatte.

Ausser dem Titel „Fürsten von Muha'nifᵘᵐ" heissen sie in unserer Inschrift auch כלם | ארשו „Priester des כלם". Sonst wird allerdings רשו mit dem Namen der Gottheit verbunden, כלם kann jedoch, wie wir aus Langer 1, 4 wissen, nicht Name einer Gottheit sein, sondern ist Name eines Tempels des 'Aṯtar. Dass die Priester zugleich die Fürsten waren, entspricht vollständig den religiösen und staatlichen Einrichtungen der Sabäer und Himjaren, wie der Semiten überhaupt [1]).

Das Ende der ersten Zeile ist abgebrochen. Wenn man nach Z. 3 (72 Zeichen) und Z. 4 (75 Zeichen) schliessen darf, fehlen in dieser Zeile, die nur 57 Zeichen hat, noch etwa 15 Zeichen [2]); danach lese ich [בר]או (für ברס der Copie) und ergänze: | והותרן | והשקרן, so dass jetzt die Zeile 72 Zeichen zählt.

Zeile 2. ותובן. In diesem Zusammenhang ist dieses Wort neu. Sonst kommt vor הת̄ב = ثوّب „belohnen" Fr. 56, 2. Os. 10 = BM. 13, 8. Os. 27 = BM. 16, 8. Hal. 51, 1; כת̄ב (minäisch) Hal. 192, 12. 437, 2. 450, 2. Von der II. Form findet sich in derselben Bedeutung | הוב . . . | לת̄ובן Hal. 147, 9—10 „dass er ihm belohne eine Belohnung" (= لَتُوِّبَنَّ perfect. energeticum); נעמתם | ת̄יבנה (= يُثَوِّبَنَّ) 681, 7—8; יהפרע | ות̄ובן Hal. 49, 17. Ein Imperf. der IV. Form scheint Hal. 447, 3 vorzuliegen צמם | יתב | זל (für יסת̄ב durch Assimilation). Hier aber muss, wenn unsere Ergänzung richtig ist, das Verbum eine andere Bedeutung haben. Dass wir richtig ergänzt haben, geht aus Langer 1, 2 und vielen andern Inschriften, besonders aber aus der von Mordtmann [3]) so glücklich restituirten Inschrift von Ẓafâr hervor, die nach Vergleichung mit OM. 29 also lautet:

נעם | ם

ת | ינף | מלך | סבא | ודריין

ש]רחבאל | יכף | מ]לך | סבא | ודריין

והקשב | ותר

1) Man vergleiche Gen. 14, 18: „Malkiṣedeq, König von Salem und Priester des El supremus".

2) Indessen ist dieser Schluss nicht immer zutreffend, da die erste Zeile oft in grösseren Lettern geschrieben ist, woher sich die geringere Anzahl der Zeichen leicht erklären könnte.

3) ZDMG. XXXI, 89.

Die letzte Zeile lese ich jetzt:

בראי | והותר | והשקר]והקשב | והו]בן | ביתהמו

Ob man והשקר | והותר ergänzen muss, ist allerdings nicht ganz sicher [1]. Die Formel kann kürzer gelautet haben:

בראי | והקשב | והו]בן | ביתהמו

Was mir aber durchaus sicher steht, ist, dass והותבן gelesen werden muss, und dass das Verbum auch hier nicht die Bedeutung „belohnen" hat, sondern dass הותב hier und in der Inschrift von Ẓafār ein Denominativ von ثوب „Kleid" sei und „umhüllen, bedecken" heisst. Wir hätten somit eine Analogie zu כסו etc. Langer 1, 2. Ob übrigens unter הותב das Bedecken mit Teppichen und anderen gewebten Stoffen zu verstehen sei, oder aber ob es „mit einem Dach versehen" bedeutet, lässt sich vorderhand nicht entscheiden. Ich halte es wenigstens für sehr wahrscheinlich, dass es auch letzteres heissen kann [2]. Das Verbum הותבן kommt in derselben Bedeutung auch Langer 8, 1 vor. Es scheint mir sogar, dass an mehreren Stellen der minäischen Inschriften מתב in gleichem Sinne gebraucht wird, und zwar in der stehenden, noch unerklärten Phrase:

שמן | פתח | ומתב | אליפע | ישר |

Hal. 237, 1 und 374, 1 = 401, 1. Siehe auch 238, 1, womit noch zu vergleichen ist: | ימנת | פתחבו ... : מתבת | Hal. 253, 4 [3].

ביתיהמי | מחורן | ונסר | „ihre beiden Burgen Muḥawarrān und Nasr". Ueber die wahrscheinliche Etymologie von מחורן ist zu No. 1, 2 gesprochen worden. נסר kommt als Gott ZDMG. XXIX. 600, sonst noch Langer No. 18 vor. Hier ist die Burg so benannt | ביתן נסר „Adlerburg".

ומשודהמו. Von dem Stamm שוד bedeutet משוד oft „Grosser, Fürst" und ist, wie es scheint, namentlich ein Nebentitel der minäischen Könige, kommt aber auch im Sabäischen vor, z. B. Hal. 51, 4. 6. In dieser Bedeutung ist das Wort längst bekannt. Hier glaube ich aber, dass es die von den Stiftern neben den alten Burgen aufgeführten „Nebengebäude" oder dergleichen bezeichnet. Ausser unserer sind mir noch zwei Stellen bekannt, wo das Wort in diesem Sinne gebraucht wird. Hal. 365:

ין | ובהניסם | סתראל | וצרקיסע | . . . . בהני |
ר | כל | אביהן | הרן | ובמחרן | ומשודסם

1) Vgl. jedoch weiter unten zu Zeile 4.

2) Vgl. كسا, ܟܣܐ, כסה „bedecken" und „anziehen", כְּסוּת „Decke und „Kleid", מִכְסֶה Decke des Zeltes und der Arche Noahs.

3) Sonst kommt מתבת noch vor Hal. 51, 17. 237, 6. Reh. Or. Inschr. v. Bombay Z. 9; ferner אתובת Hal. 51, 15 16. 361, 1.

„N. N. und ihre Söhne, Sa'd'il und Ṣadaqjafa', die Söhne . . . . [bauten . .] alle Burgen Hirran und . . . . und ihre Nebengebäude“.

Ebenso kann ומשׂודם (so für ומושׂודם?) Hal. 353, 12, wo es neben mehreren bautechnischen Ausdrücken steht, kaum etwas anderes bedeuten als „und seine (d. h. von ihm aufgeführten) Nebenbauten“. Hier, wie in den angeführten Stellen, bezieht sich das Suffix nicht auf die Bauten, sondern auf die Erbauer, daher plur. respective sing. masculinum.

Ueber שרקן | עתתר wird weiter unten zu Nr. 10, 4 gehandelt werden.

ו[אל]הנו | lese ich für וסמהנו der Copie; ebenso ואלהנו | בשר für בשר | וסלהנו in der folgenden Zeile.

Z. 2—3. Es ist nicht ganz sicher, ob in Zeile 2 nichts fehlt, da sie nur 62 Zeichen hat und Langer eine Seite als beschädigt bezeichnet. Unmöglich ist es jedoch nicht, dass dieselbe vollständig ist. Jedenfalls konnte nur der Namen eines Ortes, wo Attar verehrt wurde, und ר | ועתתר . . . ausgefallen sein.

Z. 3. נשתם für נשתתם (vgl. zu Langer 1, 4) ist entweder eine defecte Schreibung oder ein Fehler des Copisten.

ושרקן. Auffällig ist die Benennung dieses Gottes. Dass עתתר damit gemeint sei, ist deswegen schwer anzunehmen, weil ja Z. 2 schon שרקן | עתתר genannt worden ist.

ודת | חמים. Die Copie hat ודת | חרשים. Da der Stein zwischen ח und ר einen Bruch hat, so vermuthe ich, dass für חר auf dem Steine nur ח steht. Allerdings giebt es auch eine דת | חרשם[1], sie ist aber erstens etwas weit abliegend und zweitens wäre die Schreibung חרשים (mit י) höchst auffallend.

בעלי | נחרמן | רידן (für נחרימן der Copie). Diese beiden Gottheiten שרקן und דת | חמים werden „die beiden Herren des Tempels Raidân“ genannt. Dass der Dual masc. von einer männlichen und weiblichen Gottheit gesagt wird, ist natürlich. Auch im Arabischen praevalirt in solchen Fällen das männliche Geschlecht. Dass diese beiden Gottheiten die beiden Herren eines Tempels sind, scheint mir darauf hinzudeuten, dass zwischen beiden eine nahe Verwandtschaft vorhanden war. Nun wissen wir, dass דת | חמים eine Sonnengöttin ist, und es ist nicht sehr gewagt anzunehmen, dass der Šams, der weiblichen Sonnengöttin, ein Šarqân, ein Gott des Sonnenaufgangs voranging — also umgekehrt wie bei den Griechen, wo ein männlicher Ἥλιος (Sol) neben einer weiblichen Ἠώς (aurora) die Tagesgottheiten waren. Das Heiligthum der beiden Sonnengottheiten wird Raidân genannt; es ist wohl kaum ein anderes Raidân als das

1) Vgl. Mordtmann und Müller, Sab. Denkm. S. 58.

berühmte Reichsschloss der ḥimjarischen Könige, wo gewiss auch der Tempel der Sonnengottheiten sich befand[1]).

ואלהמו | בשר. Wieder ein unbekannter Gott, den man nach der Bedeutung des Wortes (hebr. בָּשַׂר בָּשָׂר arab. بَشَرَ und بَشِرَ) als einen Gott der Lieblichkeit, des Frohsinns bezeichnen darf.

ומצׄחהמו | בעלשבען „und ihr Bewässerungsgott, der Herr von Sab'an". Vgl. darüber zu Nr. 8, 2.

Z. 4. ובהדא | ותחרג | מראהמו. Neu ist hier תחרג, das aber synonym mit הדא sein muss. Man darf vielleicht arab. تَخْرِيج vergleichen und die Bedeutung „Ausgabe, Unterstützung an Geld und Baumaterialien" annehmen, obwohl auch חרג (Hal. 257, 6) vorkommt. Vgl. späthebr. הוצאה „Ausgabe" und schon biblisch הוציא „Geld ausgeben lassen" 2 Kön. 12, 12 und arab. نَفَقَة von den Wurzeln יָצָא und نفق.

יס׳ב יהצדק ist der Name ihres Fürsten. Ich kann für den Vornamen des Königs nur vermuthungsweise יסרם = يَاسِر vorschlagen, worüber Nr. 7, 1 das Nähere beigebracht ist. Der Beiname יהצדק ist uns schon aus Langer 1, 2 bekannt. Da die Stifter dieser Inschrift mit denen von Lan. 1 identisch sind, wie zu Zeile 1 ausgeführt worden, so muss dieser König ein Vorgänger oder Nachfolger des | לעזם יהצדק | נופן, vielleicht sogar dessen Vater oder Sohn gewesen sein.

Der Beiname יהצדק ist auch dem Verfasser der kalâ'ischen Ḳaṣîde, die er selbst commentirt hat, bekannt. Ich setze die Verse und den Commentar hierher, weil sie mir auf inschriftliche Quellen zurückzugehen scheinen und dieselbe Glaubwürdigkeit beanspruchen, wie die Traditionen Hamdânî's und Nešwâns.

Wir haben hier aber nicht einen Hamdâniden, sondern einen echten Ḥimjaren vom Stamme Kalâ', der für das Alterthum seines Volkes auch einiges Interesse bekundete. Die Verse 263—265 lauten:

لَنَا السَّادَةُ الأَقْيَالُ مِنْ كُلِّ مَاجِدٍ   يَقُودُ الشَّرَائِفَ لِلْمُلُوكِ وَيَهْضِمُ

جَحَاجِحُ مِنْهُمْ ذُو الكُبَاسِ وَيَعْفُرُ[2]) وَذُو فَائِشٍ . . . . . .[3]) هَشْقَمُ

1) Ein Schloss „Raidân" befindet sich nach Hamdânî (Bargon I. 62, 2) auch in der Burg ثُورَم im Wâdi Ḍahr.

2) Cod. hier und im Commentar الكِبَاش vgl. meine Südar. Stud. 153 a.

3) Cod. عم لمه رو. Das letzte Zeichen kann و oder ق sein. Im Texte steht هَشْقَم, im Commentar ist das ه undeutlich und stehen zwei Punkte darunter, so dass möglicher Weise يَهْشُمُ zu lesen ist.

وَمِنَّا سَلِيلُ المُكَرَّمَاتِ يَهَصْدَقٌ وَشَهْرَانُ بَيْنُونٍ وَشَعْرَانُ أَوْتَرُ[1]

ذو الكياس بن عامر بن زيد بن حيدال (sic) بن ضمن[2] بن أصبح

[ابن مالك] بن زيد بن قيس بن صيفى بن زرعة بن سبأ الأصغر،

وحشقر بن نوف بن شراحبيل[3] بن قحيل (sic) بن أعرب بن ينكف بن

بينون المتبوع بن ميناف بن شرحبيل بن ينكف بن عبد شمس

الملك، . . . يهصدق بن ضمن بن أصبح [ابن مالك] بن زيد بن

قيس بن صيفى بن زرعة بن سبأ الأصغر، وشهران بن بينون المتبوع

ابن ميناف بن شرحبيل بن ينكف بن عبد شمس الملك، وشعران

أوتر بن لهيعة بن عبد شمس،

Ich übersetze die Verse:

„Uns gehören die Herren, die Fürsten, alle treffliche Ritter, welche Reiterschaaren der Könige führen und befehligen.

Helden, zu denen gezählt werden Dû-l-Kubâs und Ja'fur und Dû Fâš . . . . Hašqar.

Von uns kommt der Sprosse der Edlen (Frauen), Jahaṣdaq und Šahrân von Bainûn und Ša'rân 'Autar."

Den Namen يَهَصْدَقٌ (so vocalisirt die Hs) hat er gewiss aus einer Inschrift genommen; er kann ihn mündlich nicht überkommen haben, weil dann die Vocalisation يَهْصَدِقُ oder يُهْصِدِقُ lauten müsste. Den Namen حشقر hat der ḥimjarische Archaeologe aus dem Verbum השקר gemacht. Nach dem Commentar ist حشقر ein Nachkomme des Šaraḥbi'l b. Jankif. Wahrscheinlich ist die ganze Genealogie aus der oben zu Zeile 1 angeführten Inschrift von Ẓafâr fabricirt worden.

Eine ähnliche von demselben König herrührende Inschrift ist OM. 29, die ich jetzt so herstelle:

---

1) Zu شعران أوتر vgl. Burgen I, 389 und 412. Die in den Sab. Denkm. S. 44 vorgeschlagene Lesung אותר wird vorderhand nicht bestätigt.

2) An erster Stelle eher ضمر, an zweiter ضمن = האמן?

3) Cod. شراحبيل.

בני | והותר | והשקין [ביתהמו | ירשו | ב]חדא

מיאהמו | שרח[באל | יכף | מלך | סבא | ו]דרידן

בו]חתן | רחגתן | רלחמסת | ו

In beiden Fragmenten kommt der König שרחבאל | יכף vor, der gewiss nicht von شرحبيل بن ينكف zu trennen ist: in beiden Inschriften dürfte höchst wahrscheinlich השקר vorgekommen sein, woraus das تشقر بن نوف بن شرحبيل der Kalâ'ischen Kaṣîde entstanden ist. Als ein Bruder des شرحبيل ينكف (denn so müssen wir für شرحبيل بن ينكف herstellen) wird im Commentar der Kaṣîde لُهيعة بن عبد شمس genannt. Dieser لُهيعة ist aber kaum zu scheiden von dem لُخنيعة ينوف , لُخنيعة بن ينوف etc. der arabischen Autoren (bei Mordtmann, ZDMG. XXX, 90). Alle diese Formen sind wahrscheinlich, wie schon Mordtmann vermuthet, nur Verstümmelungen von לחיעתת | יכף |, der möglicher Weise in der Inschrift von Ẓafâr als Bruder des Sarahbi'l Jankif angeführt war, sodass Zeile 2—3 jener Inschrift ursprünglich gelautet haben mag:

לחיעת]ת | יכף | מלך | סבא | ודרידן

ואחהו | ש]רחבאל | יכף | מלך | סבא | ודרידן

Aus einer andern inschriftlichen Quelle hat der Verfasser der Kaṣîde den Namen يهصدق (= יהצדק Langer 1, a. 2, 4) geschöpft; sein Vater soll nach dem Commentar قلس geheissen haben. Wir dürfen nach dem oben Bemerkten einen König יהצדק | יהאמן ansetzen, und thatsächlich finden wir auch sonst den Beinamen יהאמן z. B.

Hal. 5: ורחם | יהאמן | מלך | [סבא . . .

Os. 33 = BM. 34, 1: אל]סחר | יהאמן[1] | בן | יהתן |

OM. 4, 1: יאמן | יה . . . . מלך | סבא | ודרידן

Wir haben hier wieder ein recht drastisches Beispiel, wie die altarabischen Genealogien entstanden sind, müssen aber dennoch die Ueberlieferung wohl beachten und prüfen, weil dadurch oft Licht über die fragmentarischen und lückenhaften Angaben der Denkmäler verbreitet wird.

Statt ובאחיל hat die Copie ובאחיל und statt מהאמסם steht bei Langer מהלמסם; die Verbesserungen bedürfen keiner weiteren Begründung.

---

1) So, nicht יהסמן.

Das letzte Wort der Inschrift יצב ist ein Beiname des Stammes, wodurch er wohl von einer andern Abtheilung desselben unterschieden worden ist, wie אלרן | מנעי Lan. 1, 2. 4.

Uebersetzung.

1) „Abûkarib Juhôqiban, von der Familie Madraḥm, und Tuḏjân und Mulaikm, die Priester des (Aṯṯartempels) ʻALM, Fürsten des (Stammes) Muhaʻnifm, bauten, ebneten

2) und bedachten ihre beiden Burgen, Muhawarrân und Nasr, und die von ihnen errichteten Nebengebände mit Hülfe des ʻAṯṯar Šarqân (d. h. des aufgehenden) und ihres Gottes ʻAṯṯâr ḏû . . . .

3) Gôfatm, des Herrn von ʻALM, und des Šarqân (d. h. des Gottes des Sonnenaufganges) und der Ḏât-Ḥimajm (d. h. der Sonnengöttin), der beiden Herren (Gottheiten) des Heiligthums Raiḏân, und ihres Gottes Bašar und ihres Bewässerers, des Herrn von Šabʼân,

4) und ihrer Sonnengöttin, und mit Hülfe und Unterstützung ihres Fürsten Jâs[ir]m Juhaṣdiq, des Königs von Sabaʼ und Raidân und mit Hülfe ihres Stammes Muhaʻnifm Jaḏiʻ . . .“

Nr. 3 (Tafel III).

(Ḏâff 2).

„Kleines Bruchstück, links abgebrochen, dreizeilig“

//// עלת | יחבאל | //////

ן | הגרחשר | נשפתם | בן | ט

//// | ערנם | יב ////////

Erklärung.

Z. 1. kann der erste Name wahrscheinlich כרבעלת oder יחבעלת gelesen werden; der Name יחבאל ist aus den Inschriften schon bekannt.

Z. 2. נשפתם. Dieser Stadtname findet sich noch weiter unten Nr. 4, 3 und ist vermuthlich, wie schon in der Einleitung ausgesprochen worden ist, der alte Name des heutigen Ḏâff.

Beachtenswerth ist, dass נשפתם, obwohl Ortname und Fem., dennoch das Zeichen der Mimation beibehält, was im Nordarabischen nicht möglich wäre. Der Fall ist aber durchaus nicht vereinzelt. Es finden sich noch die Nom. loci: אחרתם (Miles 3, 1 Reh. 11, 8) = [illegible]; ה[ר]נתם (Hal. 44, 2—3); מרימתם (Reh. 6, 12) = Marimatha; מנירם (Hal. 596, 6); נמחתם (Os. 8 = BM. 11, 10); רגמתם (Hal. 585, 2) = Ragma; ברחם (OM. 18, 2); die nomina propria masc. שימבם (Hal 176, 1); רעשתם (183, 3) = [illegible]; תנחתם (588, scheint jedoch verschrieben) und רחתם (Hal. 629 = ZDMG. XXVI, 430) n. pr. fem.

Viel häufiger aber kommen auf ה fem. auslautende nomina loci wie Personennamen ohne Mimation vor.

Nomina loci: ריךת (ZDMG. XXIX, 591 No. 1, 2) = ريدة; מיפעת (N. Ḥ. 2); אבנת (H. 686, 2 = ZDMG. XXVI, 417); תריםת (OM. 8, 2 etc.); חבשׁת (Ḥ. Gh. 1, 8) = حَبَشَة. תמנת (Reh. 3, 5. 8. Südar. Stud. 131) = تُمْنَة.

Nomina propria masc.: בריית (Hal. 478, 1. 13); אריטת (576); היעת (Os. 9 = BM. 7, 1); עצצת (ZDMG. XXVI, 432) = عصعصة; חלמת (Os. 14 = BM. 15, 4. Hal. 51, 10—11. OM. 21, 1)); חבבת (Hal. 190, 13); חרקת (? 265); הויעת (Reh. 2, 5); הימת (OM. 7, 2).

Feminina: קשבת (Os. 20 = BM. 27, 2); אחית (Hal. 682 = ZDMG. XXIV, 192); מרגלת (? H. 681 = ZDMG. XXIV, 192); משנאת (Prid. 9, 1); כלבת | בת | מפרת (Hal. 680 = ZDMG. XXIV, 78. 200), מפרת ist jedoch wahrscheinlich Masculinum.

Zum Schluss der Zeile ist vielleicht בן | מ]רתרם zu ergänzen.

Z. 3 ist wohl בלת | ב]ערנם | יב zu erkennen.

Der Sinn der kleinen Inschrift ist etwa: „Kari]b'att und Wahb-'il . . . [die Söhne des . . . . . bauten . . . . .] ihrer Stadt Nasafat^m von dem Fu[ndament bis zum Dache . . . .]. Bei der Ḏât-Ba'dân^m und bei . . . . ."

No. 4 (Tafel III).

(Ḍâff 3).

„Sechszeiliges Bruchstück, kleine Buchstaben, verkehrt eingemauert. Rechts und vielleicht auch unten abgebrochen".

1 ר | נקחופותת | ורבב | שמסם | בנו

2 נקי | והותרן | והשקרן | מחרם | שמס

3 לת | נ | רן | תגרהמו | נשפתם | . . ת

4 ם | ום | מקהן | יב ////////////////

5 ולת | ירקד | ושי | רן | לנשפתמו | ש

6 תם | ושופתם | וסמלא //////////// מ

Erklärung.

Z. 1. Die erste Hälfte der Zeile bis ורבב wird von Langer als sehr undeutlich bezeichnet. Ich lese | שמסם | ורבב | והופצהת . . . . womit רבשמסם OM. 2a, 8 und Lang. 14, 2 verglichen werden kann.

Z. 2 Anfang ist: בניו „sie haben gebaut" zu lesen.

Z. 2—3 ist zu ergänzen: | שמסם | תעלת | בעלת | [לצ]רן „den Tempel der Šams^m, der Erhabenen, der Herrin von Ġaḏrân". Für לצרן ist möglicher Weise נברן zu lesen, das aber sonst unbekannt ist. Die Ergänzung ergiebt sich aus Os. 31 = BM. 32, 2. 6:

עצרן | בעלת | חנן | שמסהו und OM. 18, 2: ברחבם | בעלת | שמסהמו. Wir wissen jetzt, dass die auf בעל und בעלת folgenden nom. loci gewöhnlich die Namen der Tempel sind, in denen diese Götter verehrt zu werden pflegten.

נשפתם | דהגרהנו „der Stadt N.". Vgl. תאלב | רימם | בעל | אבנם | דהגרן | חצרן OM. 5, 3. 6, 3. 7, 3. „Ta'lab Rijâm[m], Herr (des Tempels) Ḥ. der Stadt 'Ukâniṭ".

Z. 3—4. Der Schluss der Zeile 3 und die Zeile 4 lassen sich kaum mit einiger Sicherheit ergänzen. Wahrscheinlich hat [בר]ה חיסי . . gestanden (vgl. Sabäische Denkmäler zu OM. 3), aber das ס will nicht recht passen[1]). Für | ים מקרן | liegt nahe | ו[צ]למ[י]הן | vorzuschlagen; ein Zusammenhang lässt sich jedoch nicht mehr herstellen.

Z. 5 ist ebenfalls sehr dunkel. | רן | ושר ist entweder für | רן | ב Z. 2 verschrieben oder es ist | ושהרן | zu lesen. Der Schluss von Zeile 5 and Zeile 6 sind deutlich: | נעמ]תם | ש[מסם | לושפהמו | ושרחם | ו[א]מלא[ן | מתמלא | בע]ל[ה.

Zu ושפהמו vgl. Os. 12 = BM. 8, 8 und 17 = BM. 18, 5—6, ferner OM. 13, 11: | בן | וארחת | שרחאל | עבדה | שמסם | לושפהמו | נעמתם | בתל; zu שרחם Os. 7 = BM. 14, 8: | ומתען | שרח | und die nom. pr. ישרח Os. 16 = BM. 20, 1 und עמשרח Hal. 381, 1.

Uebersetzung.

(1) . . . . und Hanfa'at und Rabbšams[m], die Söhne . . . . (2) bauten, ebneten und bedachten den Tempel der Šams[m], (3) der Her]rin von [Gad]rân in ihrer Stadt Nasafat[m] . . . . . (5) . . . ., dass sie beschenke Ša(ṃ)[ms[m] mit Wohl] sein und gnädigem Blick und mit Erfüllung dessen, was sie von ihr erbeten haben".

No. 5 (Tafel III).

(Ḍâff 4).

„Bruchstück in einem Hause befindlich"

נה	1
ם | ומא	2
במעקבה	3
ר | מלך	4
ובחי	5

Erklärung.

Z. 3 ist במעקבה zu erkennen, von der Wurzel עקב, die noch vorkommt Hal. 152, 11: שנם | ויעקב; 154, 7: במשן | עקב; 233, 7:

1) Möglicher Weise auch | ה[ושם], woran sich וצלמיהן besser anschliesst.

עקב | ראחל: Vgl. עקב, עקבתן, עקבהתן Wrede 2. 3. 4. Vgl. auch Reh. Gr. Inschr. Z. 2.

Z. 4 ist vielleicht | סבא | מלך | ית[ע zu ergänzen. Es führen jedoch sieben Könige den Beinamen יתע.

Z. 5 ist wahrscheinlich [ו]בח[י]ל zu lesen.

No. 6 (Tafel I).

(Ḥaff 5).

„Bruchstück in meinem Besitze, oben, rechts und links abgebrochen“ [1]).

. . . . .	1
חבם | בן |	2
ת | אסם | וב	3
ין | חסן | נפנ	4
דג | לחמר	5
ן | ובנצק	6
נת | ואל	7
ם | ובחל	8
כל | ברכן |	9

Erklärung.

In der ersten Zeile sind nur noch einige Spuren von Buchstaben zu erkennen.

Die Inschrift ist leider so schadhaft, dass weder der Zusammenhang noch auch einzelne Wörter mit Sicherheit zu erkennen sind.

In Zeile 2 ist vielleicht אב]חבם zu ergänzen, ein Name, der weiter unten No. 7 Zeile 6 vorkommt.

Zeile 6 ist ובנצק zu erkennen, womit Mordtmann ZDMG. XXX, 31 zu vergleichen ist.

Zeile 8 ist vielleicht ובחל defect für ובחיל geschrieben.

Zeile 9 כל | ברכן scheint „alle Wasserbehälter“ zu bedeuten; ברכן plur. von ברכת. Vgl. Hal. 86 und Prid. I, 1 und hebr. בְּרֵכָה, arab. بِرَكَة.

1) Jetzt im Besitze des kais. kön. Naturhistorischen Hofmuseums (anthrop.-ethnograph. Abtheilung). Zum Zwecke der photograph. Reproduction ist mir der Stein von der Direction aufs bereitwilligste zur Verfügung gestellt worden, wofür ich hier öffentlich dem Director Herrn Hofrath v. Hochstetter meinen verbindlichsten Dank ausspreche.

No. 7 (Tafel II).

„Zwei Meter langer Quader, als Säule benützt in der Moschee zu Jôkar, einem Dorfe ½ Stunde von Dhâfî; 6zeilig. Nur die letzten zwei Zeilen sind grossentheils lesbar; von der drittletzten sind nur einige Zeichen noch zu erkennen".

4 . . . . ת . . . . . . מ. | תל־ה | אסקה . . . .

5 . . . . . . במקברת . . . . . ימן . . . . . דמרם | ברדא | ומקם |

מראהמו | י[ה]שרקן | ואליהמו | עתתר דגופתם | בעל | עלם | ובשר |

ואשמסהמו | וברדא | מראיהמו | [ים]רם | יהנעם | ובנה

6 . . . . . ושמר | . . . . . ת | ברדא | שעביהמו | מהאנסם | ישהרם |

ובירהן | דמהגתן | דבחרפין | דהמסת | ותמניי | ותלת | מאתם |

בן | חרסם | מבח[ן] | בן | אבחב . . . .

Erklärung.

Der Abklatsch enthält nicht die ganze lesbare Inschrift, sei es dass bei der Versendung ein Stück vergessen worden ist, oder dass es nicht möglich war von diesem Theile einen Abklatsch zu nehmen. Zeile 4 und die Anfänge der Zeilen 5 und 6 sind nach der Copie Langers gegeben worden.

So bedauerlich es auch ist, dass der grösste Theil der Inschrift nicht mehr gelesen werden konnte, so dürfen wir uns über das glückliche Geschick freuen, dass uns wenigstens der überaus wichtige Schluss erhalten wurde, der bei weitem den sicherlich dem Inhalte nach Nr. 1 ähnlich gewesenen Anfang des Denkmals aufwiegt.

Z. 4. Zu סקה | תל־ה kann סקה | יתהית 1, 3 und שלה Prid. 7, 2 verglichen werden.

Z. 5. Der Anfang der Zeile ist sehr schadhaft. Erkennbar ist das Wort מקדרת, das aber auch מקברת gelesen werden kann. Ferner ist noch ein Subst. von der Wurzel דמר zu notiren. Dann folgt:

י[ה]שרקן | מראהמו | ומקם | ברדא „mit Hülfe und der Macht ihres Fürsten Juhaśriqan". Das י in יהשרקן ist zweifelhaft, das ה vermuthungsweise ergänzt, der Name sehr seltsam. Vielleicht darf man annehmen, dass schon oben in dem zerstörten Theile des Denkmals von diesem Fürsten die Rede war und hier in Folge dessen nur sein Beiname genannt wurde; aber auch als Beiname ist Juhaśriqan „Oriens" auffällig [1].

---

[1] Es ist jedoch möglich, dass hier zwei Worte standen, da auch zwischen ש und ר eine Lücke zu sein scheint.

ואלהתמי | עתתר | דגופתם | בעל | עלם | ובשר „und ihrer beiden Götter, des ʻAṯtar von Gaufatm, des Herrn von ʻAlam und des Bašar." Das Wort ואלהתמי an dieser Stelle ist von höchster Wichtigkeit, weil es allen Zweifeln, ob אל im Sabäischen als Appellativum gebraucht wird, ein Ende macht, da durch das j des Duals jede andere mögliche Erklärung endgültig beseitigt wird. Die beiden Götter sind schon aus den früheren Inschriften bekannt. Es sei nur bemerkt, dass die zwei ersten Buchstaben von דגופתם im Abklatsch theilweise zerstört sind; über die Lesung kann jedoch kein Zweifel walten.

ואשמסהמו „und ihrer Sonnengottheiten". Obwohl auch an diesem Worte einzelne Buchstaben beschädigt und undeutlich sind, so ist die Lesung dennoch ganz sicher.

Bei der grossen Anzahl von Sonnengottheiten, welche im Sabäerland verehrt worden sind [1]), darf man sich über den Plural und das Suffix nicht wundern. Es ist auch möglich, dass unter אשמס „die Sonnenbilder und Statuetten", welche zu Ehren dieser Göttin aufgestellt zu werden pflegten, zu verstehen seien. Für diese Auffassung spricht namentlich der Umstand, dass die אשמס ganz zuletzt nach allen Göttern und in Nr. 1, 5 sogar nach dem Urahn des Stammes aufgeführt werden. Damit wären dann die בְּעָלִים, אֲשֵׁרוֹת, עַשְׁתָּרוֹת und besonders חַמָּנִים des alten Testaments zu vergleichen.

Was die Form betrifft, so kann nur „ašmûs" gelesen werden, eine Pluralbildung, welche aethiopischem 'afʻûl und arab. فُعُول entspricht [2]), wie ja thatsächlich im arab. شُمُوس der Plur. von شَمْس ist. Es scheint, dass die Form 'afʻûl im Sab. und Aethiopischen als die Grundform des arab. فُعُول anzusetzen sei, welche letztere durch die Uebergangsform أَفْعُل, von der sich noch Spuren im Arabischen finden [3]), aus jener entstanden ist. Dass aber im Sabäischen der Plur. 'afʻûl vorkam, ja sogar sehr häufig gebraucht wurde, beweisen die zahlreichen Collectivbildungen bei den südarabischen Geographen, namentlich bei Hamdânî, welche als Bezeichnung von Stämmen und Familien verwendet werden [4]).

---

1) Vgl. Mordtmann und Müller, Sabäische Denkmäler S. 58.

2) Vgl. A. Dillmann, Grammatik der äth. Sprache S. 241 Anm. 1.

3) Vgl. أَخْدُود und أُخْقُوق (pl. von خَقّ), wahrscheinlich auch أُفْعُول, obwohl es von den arab. Lexicographen als Singular angegeben wird.

4) Aus der grossen Menge dieser Bildungen, welche im Ǵazîrat, Iklîl und bei Jâqût und Bekrî vorkommen, mögen hier einige verzeichnet werden:

Demnach müssen wir in den meisten Fällen, wo das Arabische فُعُول hat, im Sabäischen أَفْعُول lesen, so: אבעל = بُعُول; אבית = بُيُوت; אמלך = أَمْلُوك[1]; אשעב = شعوب etc. In Einem Falle ist die Lesung ʾafʿûl durch die Schrift gesichert; es ist das Wort ארשוו (Hal. 152, 4), wo das doppelte Waw keine andere Lösung zulässt[2]).

Die Form الأَشْمُوس selbst lässt sich aus den Genealogien der südarabischen Archaeologen nachweisen. Im Appendix zum Iklîl X (Codex Miles) S. 21 wird die Genealogie der Ḥimjar gegeben und heisst es daselbst: ومن قبائل حِمْيَر يحصب والمشاورة والعمالقة

الأَبْيُرون (Gazirat 80, 5 und öfters); unrichtig Jâqût ed. Wüstenfeld IV, 434, 21: الآبيرون; Sprenger, Alte Geogr. Arab. § 438. 440; Ähnlich الأَمْلُوك والأَحْرُوث = بنو مالك وبنو حارث (Gazirat 21, 24 und öfters); consonantisch falsch bei Jâqût I, 365, 5: الأَمْلُول, dagegen ist Jâqût I, 438, 2 und Muqaddasî, ed. de Goeje 90, 2 الأَمْلُوك für الأُمْلُوك zu lesen. Ebenso ist Jâqût I, 161, 20 الأَحْرُوث für الأُحْرُوث und Muqadd. 91 n für الأُحْرُوث zu verbessern. Vgl. ferner Gazirat 98, 1: قوم يعرفون بالأعدون منسوبون الى عَدَن; Gazirat 77, 16: والعَيَانة يسكنها الاعنوم; Bekri Geogr. Wört. ed. Wüstenfeld 129: الأَعْنُوم بفتح أوله على وزن أَفْعُول جبل في ديار همدان من اليمن وربّما قيل عَنُوم. Auch Iklîl X vocalisirt الأَعْنُوم, aber nicht der Berg heisst so, sondern die Bewohner, während der Berg richtig عَنُوم (nicht أَعْنُوم) genannt wird. Danach ist auch Jâqût V S 12 الأَشْعُوب, الأَعْرُوف I, 409, 17 الأَعْمُول zu vocalisiren etc. etc. Vgl. auch die für die Nisbabildung sehr instructive Stelle Jâqût III, 216 s. v. شَعْب und Bekri 385: الذمار يُنْسَبُ اليه الذُّوري.

1) Trotz des äthiopischen አብያት፡ und አምላክ፡ und obwohl auch im Arabischen أَبْيات in der Bedeutung „Verse" und أَمْلاك allerdings nicht sehr häufig vorkommt.

2) Weitere Belege s. zu No. 18.

والأَشْمُوس وآل ذى مناخ . . . والمراثعة[1] وبنو هشام وبنو مم من ذى رعين الأملوك وآل المهدى ملوك عثمة والشراحيون ملوك وصاب وجُشَم العشمي والمثاوية[2] ويافع وبنو فليل بحراز والأثلول[3] الخ

Daselbst Seite 51:

ومنهم (من حمير sc.) عمالقة حمير منهم ابو الزبّاء عملاق بن السميدع بن الينة من ذريّة الحوّار والأشموس وهم اولاد عبد شمس وهم الذين على رأس وادى زبيد يحاربون بنى سيف ومنهم الأشموس فى نواحى شرعب ومنهم آل ذو مناخ الخ

וברדא מראחתמי [יס]רם | יהנעם „mit Hülfe ihrer beiden Fürsten, Jâsir^m Juhan'im . . ."

מראחתמי ist Dual. Der eine dieser Fürsten heisst יסרם | יהנעם | Die ersten beiden Buchstaben sind nicht ganz sicher, da der obere Theil derselben zerstört ist, so dass nur drei senkrechte Striche übrig geblieben sind. Langer's Copie hat ב, was aber nicht möglich ist, weil die untere horizontale Linie fehlt. Auch wäre der Raum für ein ב zu breit, und was soll ברם für eine Form sein? Ich zweifle also nicht, dass יסרם | יהנעם gestanden hat, und erkenne darin den يَاسِرُ يَنْعِم der arabischen Ueberlieferung[4]), von dem wir aus den arabischen Historikern wissen, dass der berühmte Welteroberer Šamar Jur'iš sein Nachfolger, nach Tabari sogar sein Sohn gewesen ist. Da zu Anfang der folgenden Zeile . . . . | ושמר steht, so darf man wohl [ובנהו | שמר[יהרעש | מלכי | סבא | ודרידן] ergänzen; denn so gering auch sonst der Werth der Tradition angeschlagen werden mag, so ist sie in Bezug auf Namen, insbesondere wenn sie inschriftlich zum Theil bestätigt sind, durchaus verlässlich. Nun ist uns aber מראחתמי | שמר | יהרעש auch in Mord. 2, 8 (ZDMG. XXX, 289) erhalten. Es ist also die von mir vorgeschlagene Ergänzung durchaus nicht gewagt[5]). Wir sollen aber nicht nur die

1) Wohl aus رعمان.

2) Vgl. II, 1 zu חוב.

3) Von عبد كلال = עבד | כלל.

4) Die Ursache, warum die arab. Autoren diesen König zum Nachfolger der Bilqîs machten, liegt meines Erachtens in der Deutung seines Namens, der ähnlich hebr. רְחַבְעָם „Erweiterung, Erleichterung" bedeutete. Vgl. meine Südarabischen Studien S. 44—45.

5) Vielleicht hat auch ודרידן | סבא | מלכי gefehlt, diese beiden Fürsten waren aber gewiss Könige von Saba' und Raidân.

beiden Könige wiederfinden, sondern auch ein genaueres Datum erhalten, wann diese Könige regiert haben. In unserer Inschrift liegt das erste Denkmal vor, wo die Königsnamen und das Datum sicher stehen.

Z. 6. Das Datum beginnt דמחגגתן | ובירחן „und im Monate Du-Maḥaggatân". Ich glaube, dass ובירחן eine verkürzte Ausdrucksweise ist für בירח | ויכן „und es geschah im Monat", wie z. B. OM. 20, 4. 12, 12. Hal. 48, 12. Am häufigsten wird | בירח gebraucht (Stat. Constr.-Verbindung). Vgl. ausser den angeführten Stellen noch ZDMG. XXIX, 600 H. 7. Fr. 3, 4: בירחן (Apposition) findet sich noch OM. 29, 2; | ורחהו (mit Suffix) Ḥ. Gh. 1, 10.

דמחגגתן. Der schon bekannte Monat der Pilgerschaft דחגתן = ذو الحجة (Ḥ. Gh. 1, 10 und OM. 29, 3) erscheint hier in einer anderen Form ذو المحجّة.

דבחרפין. Diese Form kann nichts anderes als der plene geschriebene äussere Plural von חרפם (= خريف) „Jahr" sein, obwohl sonst innere Plurale dieses Substantivs vorkommen [1]) und man von חרפם kaum einen gesunden Plural erwarten sollte. Da jedoch דבחרפין hier Dual nicht sein kann, so müssen wir hier eine Ausnahme constatiren und einen äussern Plural annehmen. Die Ausnahme ist übrigens durchaus nicht vereinzelt. Man darf vielleicht jetzt OM. 13, 11 in חרפנהן | לעדד „nach der Zahl der Jahre" einen gesunden Plural erkennen (im Stat. dem.) und wahrscheinlich auch (aber stat. const.) in | חרפי | בכל Fr. 56, 2.

Der Gebrauch des Plurals, wo wir den Singular erwarten würden, darf nicht auffallen, da ja auch Ḥ. Gh. ein Plural steht (חרפתם). Es liegt diesem Gebrauche eine andere syntactische Auffassung zu Grunde; es heisst nicht „im Jahre so und so viel", sondern „in den Jahren so und so viel" d. h. als so und so viele Jahre gezählt wurden [2]).

Am Allerwichtigsten ist in dieser so interessanten Inschrift das Datum [3]) מאתם | ותלת | ותמניי | דחמשת 385, welches, wenn

---

1) Hal. 152, 14—15: אחרפתם | עשרת „zehn Jahre" und Ḥ. Gh. 1, 10 חרפתם | מאתם | וסת | דלארבעי „des Jahres 640.

2) Aehnlich wird im Phönikischen ששת | בימם (Plur.) für בים gesagt, z. B. Citienais 38 (36) Corpus Inscr. sem. No. 10. Vgl. auch daselbst No. 11 und 13.

3) ותמניי so mit zwei j. Ich hatte das zweite Jod im Abklatsch übersehen, aber durch die vortreffliche Zeichnung Hrn. Felgl's darauf aufmerksam gemacht, überzeugte ich mich nachträglich, dass es thatsächlich steht. Die Form ist höchst merkwürdig; an das nicht contrahirte תמני (ثمانٍ, ሰማኒ: שְׁמֹנֶה, ܬܡܢܐ) wurde das j des Plurals angesetzt. Sonst kommt ותמני

demselben die Seleucidische Aera zu Grunde liegt, dem Jahre 71 n. Chr. entspricht. Wir kennen bis jetzt vier datirte Inschriften, die folgende Daten bieten:

1) OM. 31, 5 das Datum 669 = 357 n. Chr.
2) Ḥ. Gh. 1, 10 „ „ 640 = 328 „ „
3) Fr. III. „ „ 573 = 261 „ „
4) Unsere Inschrift „ „ 385 = 71 „ „

Man darf dabei nicht ausser Acht lassen, dass unser Denkmal palaeographisch ziemlich jung ist und dass diese Inschrift wie auch Mordtmann 2, wo Šamar Juhar'iš vorkommt, im ם und ב schon sehr junge Formen zeigen. Dieser Umstand berechtigt uns besonders diese beiden Könige in die dritte Periode der sabäischen Geschichte zu setzen, was mit dem Datum (Jahr 71 n. Chr.) wohl übereinstimmt.

Ist meine Lesung und Deutung richtig und liegt wirklich die Seleucidische Aera zu Grunde, so hätten wir ein sicheres Zeugniss, dass um das Jahr 70 nach Chr. das Sabäische Reich schon zu einem Sabäo-Himjarischen geworden war, was mit den bisherigen historischen Resultaten vollständig im Einklang steht.

Der Schluss der Inschrift ist leider nicht ganz lesbar und enthielt wahrscheinlicher Weise den Namen des Eponymen dieses Jahres: בן | חרפם | מבח[ן] | בן | אבחב[ב] „im Jahre [des] M. b. ḥ. Sohn des 'Abiḥubb". Höchst auffällig bleibt בן | חרפם für בחרפם, wie es sonst immer heisst. Die Mimation von חרפם ist auch nach dieser Auffassung unerklärlich [1]). Sollte es vielleicht heissen „im Jahre 385 von dem Jahre etc.", gerechnet, so dass hier also die Aera angegeben war? Dann ist der Verlust der wenigen Buchstaben um so bedauerlicher.

Nr. 8 (Tafel 8).

„Bruchstück aus der Moschee zu **El-Wasta**, einem Dorfe in der Qâ' Gahrân, 2 Stunden von Dhâff."

בךא | ו[חרבן]
רב | מששחהמו | פתה[ן]
בירא | ומקם | אלהמ[ן]

(Hal. 384, 9) und תהמנוי (Hal. 469) vor; dagegen ist Hal. 412, 2 תמנן zweifelhaft, und Hal. 661, 2: תמני wohl gleich ثماني „acht". Die Form תמניי hat eine Analogie im äth. ሰማንያ፡ 80, während in ثمانون, שְׁמֹנִים und ܬܡܢܝܢ das erste j vollständig elidirt wurde.

1) Zu בן | חרפם ist Mordtmann 3, 11 (ZDMG. XXX, 290): בן | רשוהם | ד „im Eponymat des . . .", während ZDMG. XXIX, 601, II, 7 in ähnlichem Sinne חרביות steht. Demnach scheint ד vor מבחן ausgefallen zu sein.

Erklärung.

Z. 1. תובן ist in der Copie theilweise zerstört; meine Lesung ist aber nach dem zu Nr. 2, 2. Bemerkten durchaus gesichert.

Z. 2. Das Wort מנצח ist in den Langer'schen Inschriften schon wiederholt vorgekommen und ist durch „Bewässerer" oder „Gott der Bewässerung" wiedergegeben worden. Ich will diese Uebersetzung hier begründen.

Das Wort kommt an allen Stellen in der Aufzählung der Götter vor, so:

1, 5: . . . . . דגישתם | עתתר | אלאלתהמו | ומקמת | בררא
ואשמסהמו | ומנצחת | אביתהמו

2, 6: | ושמסהמו | שבען | בעל | ומנצחהמו | בשר | ואלהמו.

Durch Vergleichung beider Stellen erkennen wir, dass מנצחם Singular[1]), מנצחת (مَنَاضِحَة) Plural sei. Der Munḍiḥ oder die Manāḍiḥat werden neben ʿAttar, Šams und anderen Göttern angeführt. In der zweiten Stelle wird der Munḍiḥ שבען | בעל d. h. „Herr des (Tempels) Šabʿān" genannt. Auch Almaqahu, der zahlreiche Tempel in Jemen hatte, führte den Namen שבען | בעל in einer sabäischen Inschrift von al-Baidha 68, Hal. 346, 3 ff.:

לרזא | אלמקה | בעלשבען | ה[ושענהמו | נעמ
ת[מ] | [ו]חי[ם] | וכ[ו]קהתו | מראהמו | מ . . .
ולהוענן | אלמקה | בעלשבען |

„Es möge fortfahren Almaqah, der Herr von Šabʿān, sie zu beschenken mit Wohlsein und Heil und es möge sie erhören ihr Fürst M . . . . und es möge ihnen helfen Almaqah, Herr von Schabʿan".

Hal. 206 (Maʿın) finden sich auch die Ortsnamen: שבען | ויסען | ויעד.

Ob aber Langer 2, 1 unter בעלשבען Almaqah zu verstehen sei, lässt sich vorderhand nicht entscheiden. Unmöglich ist es nicht, da wir über die Götterlehre der Sabäer noch sehr wenig wissen und es durchaus nicht ausgeschlossen ist, dass die Hauptgötter zugleich als Manāḍiḥat verehrt worden sind. Dafür spricht sogar unsere Inschrift, wo עתתר | מנצחהמו | „ihr Munḍiḥ ʿAttar" zu lesen ist.

Aus den angeführten Stellen ist allerdings aber erst erwiesen, dass die מנצחת Götter waren. Wie aber ist man berechtigt sie als Götter der Bewässerung zu qualificiren? Eine bis jetzt dunkle

---

1) ומנצחהמו Lan. 2, 6 ist entweder contrahirt aus ומנצחהמו oder Fehler des Copisten.

Stelle in der Grossen Inschrift von Bombay (Reh.) Z. 7 giebt uns darüber Auskunft:

| מנצֿהת | מוין | ומאכלי | תמרם |

„die Manāḍhat des Wassers und die Gewährer von Früchten[1]).

Diese Stelle würde freilich nicht ausreichen die Thatsache als sicher hinzustellen, wenn nicht wieder der unerschöpfliche Hamdānī uns zu Hülfe käme, und eine Nachricht mittheilte, die an und für sich von geringem Belange ist, im Zusammenhange aber mit den angeführten Thatsachen entscheidende Kraft hat. Iklīl X S. 5 heisst es:

وأولد تبّع الملك بن زيد علهان ونهفان الملكين وأمّهما جميلة بنت الصوار بن عبد شمس، وفى بعض اخبار اليمن القديمة أنّه لمّا قحط القطر زمان يوسف عليه السلام وأمحلت النجاد ساءت أحوال اليمن والحجاز ونجد لأنّها أرض معلّقة(2 لا ينبوع فيها فأمر تبّع ابنيه(3 علهان ونهفان أن يكتبا للنّاس الى خزنة الملك بمصر وهو الوليد بن الريّان من العماليق وخازنه وأمينه يوسف عليه السلام فى حفظ من ينشر(4 من المترسّلين(5 ببضائعهم ونعمهم(6 وعروضهم وورقهم(7 فخرج النّاس على كلّ صعب وذلول وكثير من أولادهم النجار فلمّا رآهم يوسف عليه السّلام أوى اليهم من بعد الشقّة ورثى لهم من الضرّة فأمرهم باتّخاذ المواجل ووصفها لهم فعادوا فاحتفروا المواجل فكلّ بئر من ذلك فهى العدّ التى لا تنكش ولم يزالوا يمتارون مع طول تلك المدّة.

---

1) מוין halte ich für einen äussern Plur. von מים Hal. 149,10, welches letztere Praetorius längst als ماء (مَاوٌ) erkannt hat. מאכלי ist = مُوكِلى mit Elision des ה und scheint eine andere Klasse der Götter zu bezeichnen, die Früchte gedeihen lassen.

2) Cod. Miles ohne Punkte.

3) Codd. ابنته.

4) Cod. Miles ىىشر.

5) So Codd., lies: المرسلين?

6) Cod. Miles ىىصاىعهم ونعمهم.

7) Cod. Kremer ورقهم.

„Und es zeugte der König Bata', Sohn des Zaid, die beiden Könige 'Alhân und Nahfân; ihre Mutter hiess Ǵamîla, Tochter des Ṣawwâr b. 'Abdšams. In einer alten Geschichte Jemens wird erzählt: Nachdem der Regen ausblieb zur Zeit des Jûsuf, Friede sei über ihm, und Heuschrecken (Arabien) belästigten, wurden die Zustände von Jemen, Ḥiǵâz und Neǵd sehr schlimm, weil diese Länder vom Regen abhängen und keine grossen Bewässerungsflüsse haben.

Da befahl er seinen Söhnen 'Alhân und Nahfân, dass sie im Interesse der Leute den Schatzmeistern des Königs von Aegypten, al-Walîd b. Rajjân von den Amâlik, dessen Vertrauter und Schatzmeister Jûsuf war, schreiben und sie ersuchen sollten, zu beschützen alle diejenigen, welche er ihnen namhaft machte von den nach Aegypten Geschickten mit ihren Waaren, ihrem Vieh, ihren Gütern und ihrem Gelde. Darauf zogen die Leute aus auf allen Arten von Reitthieren (wörtlich: auf störrigen und lenkbaren) und nahmen als Reiseproviant meistens Heuschrecken mit. Als sie Jûsuf erblickte, gewährte er ihnen gastliche Unterkunft nach der langen Reise, tröstete sie nach der überstandenen Noth und befahl ihnen sich Brunnen (nawâḍiḥ) zu graben, indem er ihnen dieselben genau beschrieb. Sie kehrten hierauf heim und gruben sich die Nawâḍiḥ. Ein jeder derartige Brunnen bleibt immerfliessend, wird nicht ausgeschöpft und ist trotz der langen Zeit noch jetzt ausgezeichnet."

Es ist kein Zweifel, dass diese Erzählung nur durch den Eigennamen עלהן = علهان „hungrig" veranlasst worden ist [1]). Dass sie nicht die geringste historische Bedeutung hat, braucht wohl kaum gesagt zu werden. Sie hat aber für uns einen hohen Werth durch die kurze Notiz über die نواضح. Nach alledem wird man den Zusammenhang zwischen نواضح und מנצחת nicht leugnen und hierin eine Art Bewässerungsgötter erkennen dürfen.

Nr. 9 (Tafel III).

„Bruchstück auf einer Moschee zu Ma'ber, Markt in der Qâ' Ǵahrân; schwarzer Stein; dreizeilig. Oben und links nicht beschädigt."

אלקדם | אה
אר | ודר | בר
בם | בתחר ·

1) Vgl. als Gegensatz den Namen des Königs von Aegypten „Walîd b. ar-Rajjân" (der Satte).

Erklärung.

Z. 1. ist der Eigenname אלקדם zu erkennen, der hier zum ersten Male vorkommt und mit dem hebr. n. p. קַדְמִיאֵל (Esra 2, 40 etc.) zu vergleichen ist. Letzterer scheint mir aber nicht „vor Gott stehend, Gottes Diener“ zu bedeuten (Gesenius Lexicon edd. Mühlau u. Volck), sondern „Mein Uranfang ist Il“. Ebenso bedeutet אלקדם „Il ist der uranfängliche“ = قَدِيم + إل. אח ist wohl der Anfang eines Beinamens von אלקדם.

Z. 2 ist vielleicht | ב]ירב | בר[אר zu ergänzen. Ueber die dritte Zeile wage ich keine Vermuthung auszusprechen.

Nr. 10 (Tafel II).

(Ṣan'a 1.)

„Diese und die folgende Inschrift sind im Besitze des Postmeisters von Ṣan'â. Sie wurden von auswärts gebracht. Vierzeilig, schwach eingravirt, grauer Quader.“

M. 0,56 lang, 0,27 breit (nach dem Abklatsch). Höhe der Buchstaben 0,055, sehr schmal.

1 מכרב | ובנידהמו | אבכרב | ואלכרב////

2 עבאר | ונקד | מקברהמו | רבחם | במקב////

3 כברם | ובמקם | מראהמו | אגרם | יגפר////

4 ם | ור[ת]דו | מקברהמו | עתתר | שרקן | בן | מהבאסם

Erklärung.

Dieser Stein enthält eine Grabinschrift und bietet mehrfaches Interesse. Er ist links und wahrscheinlich auch oben abgebrochen, da ובנידהמו sich auf mehrere Personen bezieht, während nur Ein Name demselben vorangeht.

Z. 1. Von den dreien mit כרב zusammengesetzten Namen ist der erste מכרב[?] aus Os. 1 = BM. 4, 11. Hal. 187, 1. 520, 1. 583. 651, 1 genügend bekannt, אבכרב schon oben zu Nr. 2, 1 besprochen worden. Neu ist der dritte Eigenname אלכרב, wogegen sich כרבאל häufig findet.

Z. 2. עבאר scheint eine Nebenform von עבי zu sein. עבי in der Bedeutung „machen“ (hebr. עָשָׂה) kommt in den verschiedensten Verbindungen vor. Am meisten neben בני[1] „bauen“ Hal. 188, 4. 208, 3. 462, 2. 661, 1; mit רבא Prid. 7, 1. In Verbindung mit דבחן „Opfer darbringen“ Hal. 148, 4; in der Bedeutung „vermachen, weihen“ Hal. 176, 2: | ברן | דת | נחלהו | כל | עבי „er weihte alle seine Palmenpflanzungen der Dât Birrân“ und Fr. 11, 2. 4, 6 (6 Mal):

1) Hierher gehören auch Hal. 410, 2: ובני | עבן und Hal. 467, 2: | וידם ו]בני | עבן, wo עבן für עבין steht.

גרלם . . ויעסין. Vergleicht man damit Hal. 661, 1—4 (עמי | ובני . . מעסם גרלם, so ist höchst wahrscheinlich, dass dort מעסם für מעסים (wie arab. مرمى für (مرمى) steht.

Das Verbum עסא findet sich Mordt. 21 (ZDMG. XXX. 294): עסאו | חם, ein n. pr. מעסא Mordt. 14 (ZDMG. XXXIII. 494). Fr. 37. Hal. 649 (für מעסא).

Zu ונפז oder ונקד ist arab. نقر oder نفر zu vergleichen, aber keines von beiden giebt einen passenden Sinn.

מקברהמו | רבחם (so deutlich auf dem Abklatsch!). Mit Rücksicht aber darauf, dass ד fehlt und in der folgenden Inschrift: קברהן | מרבחם steht, ist nicht unmöglich, dass es vom Steinmetzen für מקברהמו | מרבחם falsch eingehauen wurde. Die Wurzel רבח kommt sonst in den Denkmälern nicht vor, man kann aber zur Erklärung arab. ربخ „müde, ohnmächtig werden" vergleichen. מרבחם ist = مربخ „Ort der Müden, Ohnmächtigen" — eine nicht unpassende Benennung einer Grabstätte. Ein anderes Grab auf dem Friedhofe zur Ma'rib (Hal. 667) heisst | שנה | קברן [1]).

Z. 2—3 ist wohl zu ergänzen במקמן | עתתר | בעל |]כבדם „mit der Hülfe des 'Attar des Herrn von Kabadm". Vgl. OM. 18.

Z. 3. א[ג]רם | [י]גתר. Das ג ist nicht ganz sicher, vom י ist nur der senkrechte Strich sichtbar, der Kopf fehlt. Vgl. OM. 7, 1.

Z. 4: ות[ת]רי | מקברהמו | עתתר | שרקן | בן | מהתבאסם „und sie stellten ihr Grabmal in den Schutz des 'Attar Schârqân gegen jeden Uebelthäter". מהתבאס ist (= مُبْئِس) Partic. der IV. Form von באס. Vgl. ונכיתם | באסתם | בן Os. 7 = BM. 14, 9 und | ב[ן באס]תם | ונכים |]ונכיתם Hal. 346, 4.

Diese Schlussformel ist entscheidend für die Auffassung aller gleichen Formeln besonders in den minäischen Inschriften. In der ZDMG. XXX. S. 696—703 habe ich noch die Halévysche Auffassung dieser Formeln (בן = بَيْنَ) zu vertheidigen gesucht, aber dennoch S. 703 eine andere Möglichkeit (בן = مِنْ) vorgeschlagen. Nach dem, was ich Sab. Denkmäler S. 61 gesagt, und nach unserer Stelle ist בן gewiss =

1) Der in der angeführten Inschrift vorkommende Ausdruck: | בן | אצבעם עשר | יד | תלתי und Hal. 661, 2: | אצבעת | תמני | בן | אצבעם scheint zu bedeuten „die Finger Breite bei 10 (beziehungsweise 8) Finger (أصابع) Länge" und würde arab. أصابع في ثماني أصبع entsprechen.

يمن, nicht يمن. Der Gebrauch des Participiums an unserer Stelle statt des Verbums lässt darüber keinen Zweifel.

Ein anderer Punkt, auf den ich die Aufmerksamkeit lenken möchte, ist der, dass עתתר | שרקן, wie schon Sab. Denkm. S. 100 angedeutet worden ist, speziell Tempel- und Leichenschändung rächt.

Der Charakter dieser ursprünglich minäischen Gottheit ist schon aus den minäischen Inschriften zu erkennen, aber recht deutlich tritt er erst in den jüngern sabäischen Grabinschriften hervor.

Unter den zahlreichen 'Aṯtar, die in den Denkmälern erwähnt werden[1]), scheinen besonders 'Aṯtar ḏû-Ḳâbiḍm, 'Aṯtar Šarqân und 'Aṯtar ḏu-Juhriq im Pantheon der Minäer eine grosse Rolle gespielt zu haben. Alle übrigen 'Aṯtar sind theils nicht minäisch, theils von untergeordneter Bedeutung. Neben diesen drei Formen des 'Aṯtar sind es namentlich Waddm und Nakrâḥm, die sehr häufig in den Inschriften erwähnt werden. Eine sorgfältige Prüfung der Denkmäler hat mich überzeugt, dass 'Aṯtar Šarqân eine exclusive Stellung unter diesen Göttern hatte. Während den beiden 'Aṯtar und den Götterpaare, Wadd und Nakrâḥ, Tempel gebaut, Thürme und Plattformen geweiht, Opfer und Räucherwerke — letztere speciell dem Wadd — dargebracht wurden, ist meines Wissens bis jetzt kein Fall anzuführen, dass dem 'Aṯtar Šarqân Denkmale geweiht oder Opfer dargebracht worden wären; dafür aber wurden Bauten und Inschriften etc. in den Schutz dieses Gottes gestellt, wodurch er gleichsam als Wächter und Wahrer der Heiligthümer qualificirt wird[2]). Daraus erklärt sich die auffallende Thatsache, dass bei der Weihung meistens עתתר | דקבצם an der Spitze der Götter steht, während bei der Ueberweisung in den Schutz der Götter (was durch ודהר eingeleitet wird) oder bei der Anrufung ihres Schutzes (durch ב eingeleitet) grossentheils עתתר | שרקן den Reigen eröffnet[3]).

---

1) Es sind folgende: a) עתתר | דנרבם (Hal. 371. 379. 380. 382. 396) b) עתתר | נשק (Hal. 372. 379. 380) c) עתתר | באמן (Hal. 150. 151. 155. 156. 158. Haram) d) עתתר | דרחבה (Hal. 151. 410. OM. 25,2) e) עתתר | חגר (Hal. 389. 419. OM. 2,1 etc.) f) עתתר | בעל | חרת (Hal. 481) g) עתתר | מת[בנבין] (Hal. 394. 417) h) עתתר | יתחרק' (Hal. 242,7) i) עתתר | יהר (Hal. 541,2. 577,5, vgl. יהר und דיהר) k) עתתר | דרבן (Mordtm. ZDMG. XXX, 289) l) עתתר | בעל | תא ... (OM. 18,2) m) עתתר | בעל | גמדן (OM. 18,3) n) עתתר | דנפתם (Lang. 1. 2).

2) עתתר | שרקן kommt vor oder ist zu ergänzen Hal. 199. 202. 204. 257. 372. 382. 393. 478. 485. 526. 535. 542. 561. 566 und Mordtmann, ZDMG. XXXII, 202.

3) Besonders instructiv sind hierfür die folgenden Inschriften: In Hal. 478 gehören die Weihenden der „Gemeinde des 'Aṯtar von Juhriq", weihen

Es ist kein Wunder, dass ein Gott, der von Haus aus eine so wichtige Function hatte, bei den denkmalliebenden Sabäern rasche Verbreitung gefunden hat. Er tritt denn auch auf spätern sabäischen Denkmälern als Schützer und Rächer auf (vgl. z. B. OM. 18, 4) und wird besonders auf Grabsteinen angerufen, dass er jeden Zerstörer derselben vernichten möge[1]). Was wir aus den minäischen Inschriften nur vorsichtig folgern durften, das sagen uns deutlich die Grabsteine, dass ʿAṯtar Šarqân derjenige Gott ist, welcher Tempel- und Leichenschändung besonders rächt und straft.

Uebersetzung.

1) „ʿAmmikarib und seine Söhne Abûkarib und ʾIlkarib . . .

2) machten und . . . ihre Grabstätte [Mar]rbaḥm, mit Hülfe [ʿAṯtar's, des Herrn von]

3) Kabadm[2]) und mit Hülfe ihres Fürsten ʾAgram Jagʿar . . .

4) Und sie stellten ihre Grabstätte in den Schutz des ʿAṯtar Šarqân gegen jeden Frevler."

Nr. 11 (Tafel II).

(Ṣanʿâ 2.)

////נת | עמרת | ונעב | ר////

////יהן | בעל | ודהמן | ומ////

////קבדהן | מרבחם | עתתר | שר////

Erklärung.

Es ist ohne Zweifel ebenfalls eine Grabinschrift, die ihrer Fassung nach der vorangehenden sehr ähnlich war und die wir mit Hülfe jener fast vollständig herstellen können. Vergleicht man Z. 3 unserer Inschrift mit 10, 4, so ist es sicher, dass der Schluss beider Inschriften ziemlich gleichlautend war, nur dass dort die Stifter

die Bauten dem ʿAttār dū Qâbiḍ und stellen sie in den Schutz des ʿA. Šarqân etc. In Hal. 485 wird der Bau dem Nakrâḥ gewidmet, aber in den Schutz des ʿA. Šarqân gestellt. Beachtenswerth ist auch Hal. 257, wo ein minäischer König den Tempel des ʿAttār dū Qâbiḍ wieder aufbaut, ihn aber dem Schutz des ʿA. Šarqân und der Götter anvertraut. Nur in seltenen Fällen, wie z. B. Hal. 353 und 465 werden die Bauten dem Schutze des dū Qâbiḍ überwiesen.

1) Vgl. Hal. 630: ולימקמען | עתתר | שרקן | דישתרן | נפסהו: Prid. IX = OM. 48: ולימקמען | עתתר | שרקן | דישתרנהו Ganneau Jour. as. 1870 = ZDMG. XXIV, 178: ולימקמען | עתתר | דיתברנהו; Mordtmann ZDMG. XXXV, 432: ולמקמען | עתתר | שרקן | דיהרשנהו.

2) Selbstverständlich nicht zu verwechseln mit עתתר | דקבצם!

Männer waren, daher: מקבריהמו = مَقْبَرِهُمُو, hier Weiber, daher: מקבריהן = مَقْبَرِهُنَّ. Damit stimmt Zeile 1 vollkommen, wo man mit Sicherheit ב[נ]ת | עמרת „die Tochter des 'Omarat" erkennen darf. Demnach muss die Inschrift also ergänzt werden:

. . . . . ב[נ]ת | עמרת | ונעם | ה[. . . עסאן | ונקו | מקבריהן | מרבחם

במקם | אל[יהן | בעל | רחבן | ומ[תבנטין | ובמקם | מראהן . . . . .

ורתדן | מ[קבריהן | מרבחם | שהתר | שר]קן | בן | מדבאסם

Z. 1 ist עמרת gleich arab. عُمَارَة, ein Name der im Nordarab. ziemlich häufig vorkommt, von der Wurzel עמר, die im Sabäischen nur noch in dem Stadtnamen עמרן (عمران) nachweisbar ist.

נעם ist ebenfalls ein nom. pr. fem., worauf ein mit ה beginnender Beiname folgt. Wie aber aus dem Suff. הן = هُنَّ in der Z. 2 und 3 zu ersehen, waren der Stifterinnen dieser Inschrift wenigstens drei, da sonst der Dual המי (wie Os. 34 = BM. 36) hätte stehen müssen.

Es ist sehr zu bedauern, dass die einzige bis jetzt bekannte, von mehreren Frauen herrührende Inschrift, aus der wir die Form der 3. Person fem. pl. hätten erfahren können, gerade an den entscheidenden Stellen fragmentirt ist. Meine Ergänzungen עסאן und ורתדן sind nach Analogie des Arabischen und Hebräischen gebildet.

Z. 2. Zur Ergänzung במקם | אל[יהן ist Nr. 7, 5 ואליהמו zu vergleichen. Dass aber nicht etwa מראיהן „ihrer beiden Fürsten" zu lesen ist, ersehen wir aus dem folgenden בעל | רחבן, worunter gewiss ein 'Aṯtar gemeint ist: der zweite Gottesname kann nur מתבנטין oder מתבקבם ergänzt werden, beide Gottheiten, welche in Madinat Haram verehrt worden sind[1]. Ich erinnere noch an die Doppelgottheit לחה | מתבנטין Hal. 154. Ist diese Ergänzung richtig, so darf man vermuthen, dass die beiden Grabinschriften aus Madinat Haram stammen.

Z. 2—3. Grammatisch wichtig ist das Suff. הן = هُنَّ, das bis jetzt nur durch Ein sicheres Beispiel בהן = بِهِنَّ (Hal. 682, 8 = ZDMG. XXIV., 194) belegt war.

---

1) Vgl. Mordtmann, ZDMG. XXXI, 83 ff.

Uebersetzung.

„[1] . . . . Tochter des 'Omârat und Na'âm d[. . . machten und . . . ihre Grabstätte Marbaḥ[m], [2] mit Hülfe] ihrer beiden [Gottheiten], des Herrn von Raḥṭân und des M[. t. b. n. t. n und mit Hülfe ihres Fürsten . . . [3] Und sie stellten] ihre Grabstätte Marbaḥ[m] in den Schutz des 'Attar Šar[qân, gegen jeden Frevler."

Nr. 12 (Tafel III).

(Ṣan'â 3 und 4).

„Zwei Bronzetafeln auf einer eisernen Thüre neben der Qibla in der grossen Moschee zu Ṣan'â. Diese Thüre soll nach der Sage von dem Schlosse Ghomdân herrühren. Ich glaube aber, dass die Bronzetafeln mit den Inschriften in späterer Zeit eingeschmiedet worden sind; denn die beiden Tafeln bilden nach meiner Ansicht Eine Inschrift und zwar so, dass die Inschrift 4, die sich auf dem linken Thürflügel befindet, auf die rechte Seite an die Stelle von 3 und umgekehrt gehört."

Die Langer'sche Copie lautet:

4	3	
ידי | הלרתין | א	ונבעלתת | יסר | וב	1
השע | ותבאום | י	זאר | ותופסלת | ·	2
כי | גרנם | שנרי | ש	יחב | וסטרקן | ב	3
חתחמני | תפין | נמק	צרתי | מנות | צר	4
ל | ותר | יהנעב | נל	ם | מראתמו | ברב	5
תז | מלך | סבא	ך | סבא | בן | היא	6

Erklärung.

Langer hat richtig erkannt, dass beide Tafeln Eine Inschrift bilden; dagegen entspricht seine Ansicht von der Reihenfolge der Tafeln dem wirklichen Sachverhalt nicht. Inschrift 3 muss thatsächlich rechts, Inschrift 4 links stehen. Ist schon hierdurch für die Annahme, dass die Tafeln in späterer Zeit eingeschmiedet worden sind, kein zwingender Grund vorhanden, so geht aus dem Inhalt der Inschrift mit Gewissheit hervor, dass diese Thüre aus sabäischer Zeit stammt. Bei dieser Sachlage ist es sehr bedauerlich, dass uns keine genaue Beschreibung dieser Thüre vorliegt und dass meine darauf bezüglichen Anfragen an Langer keine Beantwortung mehr finden konnten.

Bevor ich an die Erklärung der Inschrift gehe, muss ich darauf hinweisen, dass die rechtsseitige Tafel (3) uns schon unter dem

falschen Namen Inschrift von Zafâr bekannt war[1]). Sie ist Osiander von Herrn A. D. Mordtmann zugeschickt worden und wurde später von Löwy veröffentlicht[2]):

והבעתת | יקר | ובת ?
אר | והוקעתת | ירת
ב | וסעדתן | בצרעי
| קנות | יהרם | מראו
י | כרבאך | סב | בן | זה

Für die Textesherstellung unserer Inschrift ist dieses Fragment trotz seiner Verstümmlung nicht ohne Werth.

Z. 1. והבעתת. So ist unzweifelhaft mit dem Fragment zu lesen. Die Verlesung von ה in כ lässt sich bei der sabäischen Schrift, wenn das ה rechts beschädigt ist, leicht erklären. Allerdings kommt dieses n. pr. hier zum ersten Male vor[3]), die Form des Namens ist aber echt sabäisch und nicht zu bezweifeln. והבעתת „eine Gabe 'Att" ist eine ähnliche Bildung wie והבאל „eine Gabe des Il" etc.

יפר (Fragment: יקר). Ich ziehe die Lesung Langers vor, weil in dem angeführten Fragmente auch in Zeile 2 (והוקעתת) und Zeile 4 (קנות) ק für פ verschrieben ist. Ueber יפר vgl. Sabäische Denkmäler zu OM. 33, 1.

ובן[ו]יהו „und seine Söhne". Es ist eine beachtenswerthe grammatische Erscheinung, dass im Sabäischen der Nomin. plur. constr. von בן stets בני (defectiv בנ), während er in Verbindung mit dem Suffix בניהו etc. (defect. בנהו etc.) lautet. Im Gen. und Accusativ wird immer בני (defect. בנ) gebraucht. Der Minäische Dialect dagegen hat בני (oder בהני defect. בנ oder בהן) für alle drei Casus, gleichviel ob das Wort im Stat. constr. steht oder mit einem Suffix verbunden ist. בני ist übrigens bis jetzt die einzige sichere Spur einer Pluralendung ûn im Nominativ, wie sie im Nordarabischen gewöhnlich ist. Die Behauptungen Halevy's, dass בני bisweilen für בני eintritt, ohne Rücksicht auf die Casus, oder dass בני nur vor den Stammesnamen gebraucht wird (Études sabéennes p. 54), erweisen sich somit als unrichtig, da in den casus obl. vor Stammesnamen immer בני steht.

---

1) Der Irrthum scheint auf eine gelehrte Verwechslung von Seiten eines Orientalen zu beruhen. Vgl. Jaqût III. 577, 9: وقد قال بعضهم أنّ ظفار حمى صنعاء نفسها ولعلّ هذا كان قديما.

2) Vgl. ZDMG. Bd. XVII S. 791 und XIX S. 24.

3) Vielleicht ist auch OM. 5, 1. 2 und Langer 3, 1 וה[בעתת zu ergänzen; ebenso möglich und wahrscheinlich ist jedoch כר[בעתת.

רתרתון n. pr. „T. w. n geweiht", wie רתראל „Il geweiht" (Hal. 271, 1. 4. 480, 1. 509, 2). Von der dem Südarabischen eigenthümlichen Wurzel רתר findet sich ausser dem wohlbekannten מרתדם noch das n. pr. רתר (Hal. 509, 2), wohl verkürzt aus רתראל. Mit תון componirt kommen noch vor die Eigennamen: אמתון = אמתתון[1]) (ZDMG. XXVI, 432); רתון Mordt. 2, 5 (ZDMG. XXX, 289); סברתון Hal. 43, 1 und in unserer Inschrift Z. 3. Die Aussprache des Wortes תון ist nicht sicher, ebensowenig die Bedeutung. Im Arabischen heisst تَتَوَّن, تَتَأَن und تَتَأَّن „betrügen, nachstellen" (vom Jäger z. B., der dem Wilde nachstellt). Aus dieser Bedeutung Schlüsse auf den Charakter der sonst ganz unbekannten Gottheit zu ziehen, ist vorläufig nicht gestattet.

Z. 2. אזאר Beiname. Vgl. Mordtmann und Müller Sabäische Denkmäler zu 4, 7 und 15, 2.

יהופעתת (Frag. והופקעתת). Vergleicht man הופעתת Hal. 187, 8. 237, 10. ZDMG. XXX, 675; 3, 3. OM. 8, 1, so wird man auch hier mit Langer הופעתת lesen. Wahrscheinlich ist Hal. 22 יקעתת auch nur für diesen Namen verschrieben. Ueber die Ableitung (הופע + עתת) vgl. Levy ZDMG. XIX, zu Os. 6, 2 und ZDMG. XXXVII Seite 15 Note 3. Die von Halévy (Études Sab. 34) gegebene Erklärung (= הופע + עתת) ist nicht zulässig, wie das analoge הופאל beweist.

יהשבע = يَشْبَع (eine Wurzel חשבע findet sich weder im Arabischen noch im Sabäischen). Von שרע oder שיע kommen noch vor שעתהו „seine Genossin (Frau)" Hal. 3, 1 = Fr. 3; שעת שרנם „die Genossenschaft (Gemeinde) von Schira'[2]" Hal. 63, 1[2]); als Beiname kommt אשוע vor (vgl. oben zu No. 1, 1). שוע hat die Bedeutung „Secte, Partei", aber auch „Priester". Hierher gehört wohl auch der Beiname ישע Hal. 615, 88: ירבם | ישע | עבד | ב „I. Jaśr, Diener des B . . ." Hamdânî im Iklîl X. Buch S. 7 und im Gazîrat 69, 8. 112, 9 führt eine Burg يَشْبِع an[3]).

ודהבאום (Langer ודהבאום): ב für ם verschrieben, wie auch Z. 5 יהנעם für יהנעב zu lesen ist. Vgl. denselben Namen Hal. 10, 1. und OM. 6, 4. und סכראום ZDMG. XXX, 115. Ueber den Beinamen ירחב siehe Sabäische Denkmäler zu OM. 6, 2.

---

1) Mit Assimilation und Elision des ה, nicht תון + أَمْ, wie Prätorius a. a. O. vorschlägt. Die Behauptung, dass תון eine weibliche Gottheit sei (Mordtmann, ZDMG. XXXI, 86) fällt mit der frühern Erklärung dieses Namens. (Vgl. Sab. Denkmäler zu No. 16, 1.)

2) Vgl. arab. شيعة syr. ܫܘܥܬܐ Mischna חוקיהו וסיעתו etc.

3) Vgl. auch Bekri Geographisches Wörterbuch ed. Wüstenfeld S. 858.

Z. 3. ומנדרתן (wie das Fragment richtig hat), ähnlich gebildet wie סנראל, סנדוד, סנראום, סנרלת, סנרשמסם, סנרתאלב etc.

בנו | גדנם. „Die vom Stamme Gadan[1]"; sonst steht dafür Hal. 615, 18: לגדנם = ذو جَدَن der arabischen Ueberlieferung. Hal. 478, 7: | גדן | ohne Mim [1]). Nach Ǵazîrat 107, 4. wohnten die Nachkommen des Ḏû-Gadan im Miḫlâf Aqjân: ويسكنها مع الحوالِيِّين آل ذى جَدَن ومن بقايا الأقيانيّين. Vgl. noch ZDMG. XXIX, 623.

שמו „haben gemacht, errichtet" perf. 3. p. pl. שים machen, setzen". Aehnlich Prid. 15, 1—2:

הו/////על | מסכת | ויתע//////
זאד | שמו | לאלמקה |

„. . . 'l Muskit und Jat' . . . [A]z'ad errichteten dem Almaqah"

Os. 34 = BM. 36, 4: לאלמקה | ותנן | שמתי „sie beide (Frauen) errichteten diesen Grenzstein dem Almaqah". Von derselben Wurzel finden sich noch שים, משם plur. משימת etc.

Zeile 3—4: מצרעי dual. acc. constr. von מצרע = مِصْراع „die beiden Thürflügel". Vgl. z. B. Muḥît s. v.: ومِصْرَاعُ البابِ احد غَلَقَيْهِ وهما مصراعان ايضا الى اليمين واليسار ينضمّان جميعا عند الاغلاق ويدخل بينهما عند الفتح. Das Wort kommt noch vor Hal. 353, 1—3:

1 סנראן[ל](2 ואבאל | בני | והבאן[ל](3 | והופנתת | בן | יהמאל | ודרסם | הופאל | ובנם | דחיר |
2 ב](4ני | הופנתת | אהל | נינ | שלא | וסקני | תחתר | רקבתם | כל | [ע](5בהו | יתטיר | [מחולהתם | ומחול

---

1) Das Minäische vernachlässigt die Mimation bei Eigennamen sehr stark, während das Sabäische in dieser Beziehung viel conservativer ist.

2) Ergänzt nach Z. 14.

3) Hal. ב mit Fragezeichen; an ודבאנם ist nicht zu denken, weil es nur in den sabäischen Inschriften vorkommt.

4) ב fehlt bei Halévy.

5) Hal. בות zur Lesung und Ergänzung vergleiche Mordtmann und Müller, Sab. Denkm. 91, Anm. 1 und arab. غَيْبَثْ, غُوَيْث, غُوث etc. Zu מחול siehe Sabäische Denkmäler S. 91.

3 א]חהסם | אחל | . . ל | דראן | ומצרעי | צר[ח]נ[י¹) | יא[ו]ל²[ת[ם]
| יארחס | ובררהס³) | וצרח | תרבן | . . .

1) „Sa'd'il und Ra'b'il, die Söhne des Wahb'il, und Haufa'att, Sohn des Jaḥmi'il, und ihr Oheim Haufa'il und sein Sohn Ḍubair.

2) die Söhne des Haufa'att [vom] Geschlechte N. j. t. stifteten und weihten 'Attar von Qâbiḍm die ganze Herstellung [und Bildwerkarbeit] ihrer Rundsäulen (?) und der Rundsäulen

3) ihrer Brüder, des Geschlechts . . . d Dar'ân, und die beiden Thürflügel seines Thurmes und seine אדרהֿ und seine אולת und seine Fenster (?) und das Schloss Tarbân . . ."

פנות. Dieses Wort kommt in den Inschriften ziemlich häufig vor, die Bedeutung desselben ist aber schwer zu bestimmen. In den „Sabäischen Denkmälern", wo das Wort sich ebenfalls findet, haben wir es unübersetzt lassen müssen. Durch die neuhinzugekommenen Stellen wird es vielleicht gelingen den Sinn desselben genauer zu definiren. In unsern Inschriften ist die Rede von den „beiden Thürflügeln des פנות ihres Thurmes". Oben Lang. I, 3 ist zu lesen: „Sie bauten etc. ihren Söller Talfum, welcher sich befand auf dem פנו . . . ihres Thurmes"; OM. 21, 2 heisst es von Almaqah:

ליופין | פנותשי | וכל | מחטים

„dass er heilerhalte ihr פנו und das ganze Heiligthum⁴)". Man darf

1) Hal. צראם.

2) Bei Hal. ein unleserlicher Buchstabe.

3) Zu אדרהֿ ist arab. درف zu vergleichen. Muhit s. v. sagt: الدَّرَف الكنف والظّلّ . . . الدّرفة أحد مصراعى الباب او الطّاقة (الطاقة ‎١ مولّدة. דרהֿ bedeutet also „Seite", dann „Thür- oder Fensterflügel" oder „runde Oeffnungen in der Wand, durch die man Luft und Licht einlassen und die man nach Belieben schliessen kann" (vgl. Muh. s. v. طاقة), In dem darauffolgenden וברהס ist nur ס Suff. (vgl. צרחס etc.), es bleibt also ברה als Wurzel, womit ich äthiopisch በርሀ: „leuchten" vergleiche und die Bedeutung „Fenster" vorschlage. Das scheint mir in diesem Zusammenhang weder sachlich noch sprachlich sehr gewagt. Vgl. hebr. צהר (ظهر) φῶς, fenestra. תרברן ist wohl für תרבן verschrieben. Von der Wurzel תרב sind m. I. nicht selten; vgl. יתרב Hal. 234, 3 (يَثْرِب); . . . תר | בארסם Hal. 241, 2.

4) Die weiteren Stellen, welche nicht viel zur Aufhellung des dunkeln Wortes beitragen, sind „Sabäische Denkmäler" S. 79 verzeichnet. Zu Hal. 86:

ביד | ארצהו | בפנות | ימס | ובריבת | ימס | דלמי | ע

„ . . . sein Landgut mit der פנות J. und dem Wasserbassin J., welche hergestellt hat . ." erinnere ich an den (Burgon I, 55, 16) angeführten Vers von Awad

also annehmen, dass es eine „Vorhalle", eine terassenförmig erhöhte Plattform vor den Thürmen und Tempeln bedeutete. Etymologisch hängt es gewiss mit arab. فِنَاء „Hof, Umzäunung vor dem Hause" zusammen [1]).

Dass aber thatsächlich solche terrassenförmige Vorhallen vorhanden und unter dem Namen فِنَاء noch in späterer Zeit bekannt waren, geht aus einer philologischen Anekdote hervor, die ich Burgen I, 84 im arab. Text mitgetheilt habe. Ich gebe hier die Uebersetzung und zugleich die abweichenden Ueberlieferungen derselben bei Jâqût und Bekrî, da aus der Vergleichung mehrere interessante Thatsachen sich ergeben:

„Es erzählt Abû Naṣr al-Jaharî, dass ein Mann von den Banû-Dârim als Gesandter ging zum König von Jemen, der zu jener Zeit regierte, um ihn in Ẓafâr zu besuchen. Er traf ihn aber vor Ẓafâr auf einem Jagdschloss [2]), wo er (der König) von einer Bergterrasse niederschaute [3]). Nachdem ihn der König empfangen und erfahren hatte, dass es ein Gesandter sei, sagte er zu ihm: ṯib 'ala al-finâ, d. h. setze dich auf den Boden (al-finâ heisst Boden). Er aber glaubte, dass der König ihn auf die Seite des Berges hinunterspringen heisse [4]), sprang, stürzte hinunter und blieb todt. Da sagte der König: Das ist Ẓafâr, es gehört den Ḥimjar, d. h. „Es komme Niemand nach Ẓafâr, der die Sprache des Volkes nicht versteht" [5]).

Tobba', welcher lautet: „Ghomdân ist uns eine Burg hochragend, um sie blinken die Wasserteiche". In beiden Fällen sind künstliche Wasseranlagen gemeint, die von der Terrasse aus gesehen werden konnten und die an der angeführten Stelle denselben Namen wie die Terrasse führten. Nachzutragen ist vielleicht noch Hal. 385, 5: | ימננם | ארצם | כאר, wo wahrscheinlich die II. Form von כנר (يـقـنّـوه) vorliegt.

1) Vgl. auch hebr. החצר הפנימית.

2) مُتَصَيَّد kann heissen „Jagd", aber auch „Jagdschloss". Vgl. dafür حصن bei Neshwân.

3) Lies: مُشْرِف.

4) Im Nordarabischen heisst „ṯib" springe.

5) Durch die Güte des Herrn Prof. Barth in Berlin bin ich im Stande, auch die Version Neshwân's mitzutheilen: وثب بلغة حمير اى قعد على الوثاب (الفراش بلغة حمير) ويروى أنّ رجلا من الاعراب وفد على ملك من ملوك حمير فستأذن فأذن له فدخل عليه وهو فى حصن فوجده جالسا فى موضع من الحصن مشرف على الصيد فقال له

Jāqūt III. 577, 4:

„Es erzählt al-Aṣma'ī: Ein Araber besuchte einen König der Ḥimjar, welcher sich auf einer hochliegenden Terrasse (مُطَلٍّ) befand. Da sagte ihm der König: ṯib, er aber sprang und verletzte sich stark. Darauf sprach der König: Bei uns giebt es kein Arabisch; wer nach Ẓafār kommt, muss ḥimjarisch sprechen. Ṯib bedeutet im Ḥimjarischen „Setze dich“ und mit عربيت meinte er العربيّة, denn die Ḥimjar sagen in der Pause t für h.

Bekrī, Geograph. Wörterbuch ed. Wüstenfeld S. 464:

Al-Kalbī erzählt: „Der König Ḏu Gadan machte eine Rundreise unter den arabischen Stämmen und kam zu den Banī Tamīm. Sie schlugen für ihn ein Zelt auf einem hohen Hügel auf. Als ihn Zurāra b. 'Odas besuchte, sprach der König zu ihm: ṯib d. h. „setze dich“ in seiner Sprache. Da sagte Zurāra: der König soll wissen, dass ich treugehorsam bin, sprang hinunter und zerbrach sich die Glieder. Der König fragte: „Was that er denn“, und man sagte ihm: „Möge Fluch dir fern sein; waṯaba bedeutet in seiner Sprache springen“. Da sagte der König: „Unser Arabisch ist nicht wie euer Arabisch; wer nach Ẓafār kommt, muss ḥimjarisch lernen.“ Dennoch fürchtete er sich getadelt zu werden und sprach: „Hat er Nachkommen?“ Als man ihm (seinen Sohn) Ḥāǵib brachte, schenkte er ihm das Zelt, das bei ihm blieb bis zur Zeit des Islām.“

Es ist nicht uninteressant, die verschiedenen Ueberlieferungen dieser philologischen Glosse zu vergleichen. Jedenfalls ist die Ueberlieferung des berühmten al-Kalbī eine höchst ungeschickte Fälschung. Der Schauplatz dieser Handlung wird in den Stamm Tamīm verlegt, um das berühmte Zelt zu legitimiren; damit steht aber der Ausspruch des Königs: „Wer nach Ẓafār kommt, muss ḥimjarisch lernen“, in schroffem Widerspruch.

In der Hamdānischen Ueberlieferung weiss der König nichts von „Arabisch“, bei Al-Aṣma'ī fügt er schon hinzu: „Bei uns giebt es kein Arabisch“, bei al-Kalbī ist dem König das Ḥimjarische nur ein anderes Arabisch. Diese Auffassung mag wohl für al-Kalbī und für uns passen, nicht aber für den König.

In den Ueberlieferungen bei Jāqūt und Bekrī ist von dem Worte فناء (finā) nicht mehr die Rede, selbst Hamdānī scheint die Bedeutung nicht mehr genau gewusst zu haben. Aus allen Versionen dieser Erzählung geht aber hervor, dass sich der König auf einer hochliegenden Terrasse befand, die bei Hamdānī durch غرفة und فناء,

---

الملك ثب اى اقعد فوثب الرجل الحيد فدقّ عنقه فقال الملك من دخل ظفر يحمّر (منه) اى فليتعلّم الحميريّة ١

bei Asma'i durch سَطْحٌ, bei al-Kalbi durch قارة مرتفعة bezeichnet wird [1]).

Man könnte nach der Wiedergabe des Wortes bei Bekri an die Lesung عُرْقَة denken (die mir von Herrn Prof. de Goeje vorgeschlagen worden ist), dagegen spricht aber das oben (zu 1, 2) über das Wort נשפתן Vorgebrachte [2]) und die Wiedergabe durch سطح bei Asma'i. Diese Anhöhe, auf der sich der König befand, nennt die Ueberlieferung des Hamdani قِنَا, und es ist recht wahrscheinlich, dass dieses Wort ein gutes altsabäisches sei, gleich unserem פנו und פנות.

צרחתהמו „ihres Thurmes" oder „Schlosses". Wir haben schon in der oben angeführten Stelle aus Hal. 355 צרחת als „Schloss" oder „Thurm" (hebr. צְרִיחַ) kennen gelernt. Das Wort kommt noch vor Hal. 208, 3:

עמי | ובני | עץ | ותקר | ביתם | יפש | וצרחתם

„er machte und baute aus Holz und Balken sein Haus J. f. š und seine Thürme";

Hal. 534, 7: צרחת | מהתנן | רסענתן;

Hal. 188, 2: | ויום | שלא | ורם | בצרחם [3]).

חפץ. Ueber den Namen des Thurmes wird weiter unten die Rede sein.

בנקם (für נמקם der Copie) wird nicht bezweifelt werden, vgl. „Sabäische Denkmäler" S. 69 zu OM. 18, 1.

כרב[א]ל. In der Copie Langers fehlt das א, im Fragment steht כרבך, indem das כ vom Anfang der 6. Zeile hinzugefügt worden ist.

Es wird wohl Niemand die Richtigkeit dieser Lesung wie der des folgenden יהנעם (für יהנעב) ernstlich bezweifeln. Einen Fürsten dieses Namens kennen wir schon aus Fr. 54 und auf Münzen [4]).

Dass in unserer Inschrift aber ein anderer Fürst dieses Namens gemeint sei, geht erstens daraus hervor, dass jener den Titel „König von Saba' und Raidân" führt, also der III. Periode der sabäischen Geschichte angehört, während dieser in der vorliegenden Inschrift

1) Nashwân umschreibt es durch موضع من الحمى مشرف على الجبل.

2) Wenn man davon absehen will, ist vielleicht jedoch عرقة zu lesen, was bei Hamdânî im Gazirat sehr oft Terrasse bedeutet.

3) Vgl. auch Mordtmann und Müller, Sab. Denkm. S. 99.

4) Vgl. Burgon und Schlösser II S. 31 E. 4; s. Mordtmann, Himjarische Münzen S. 19 und Prideaux, On the coins of Charibael, king of the Homerites and Sabaeans im Journal Asiatic Society of the Bengal Vol. L. part I. 1881 p. 95 seq.

„König von Saba'" heisst, folglich der II. Periode zugetheilt werden muss. Zweitens ist ersterer ein Sohn des Damar'ali Bajjin, wogegen der Vater des Karibaël unserer Inschrift jedenfalls einen andern Namen hatte.

Die Copie Langers hat: | דיא . . . יחז |
Das Fragment (rechts): יה |
Ich lese: | יה]באל | י]חז |

Thatsächlich finden wir auch diesen König auf den Inschriften. Os. 32 = BM. 30 (eine fragmentarische Inschrift auf einem Sandstein, gefunden in Ma'rib) lautet:

1 . . . . ו]בניהמו | עזז | וזידאלת | וסעד]תון | . . . . בני . .
2 . . . בניו | ות]חרן | והשקרן | ביתהמו | יפען] | במקם | מראהמו | כרבאל
3 ותר | יהנעם | מלך | סבא]בן | והבאל | יחז | מלך | סבא | . . .
4 ברת | בע]דנם | וב | אלההמו | דסמוי | ות]חד . . . . . .

1) „N. N. . . . und] ihre Söhne 'Aziz und Zaid'alat und Sa'd[t.w.n . . . die Söhne des . . . .

2) . . . bauten, ebneten und bedachten ihre Burg Jafudd . . . im Schutze ihres Fürsten [Karibaël

3) Watar Juhar'im des König von Saba'], Sohnes des Wahb'il Jaḥuz, des Königs von Saba' . . .

4) . . . bei der Herrin von Ba'dân und bei ihrem Gotte Du-Samâwi. Und es stellte in den Schutz . . ."

Zu dieser Uebersetzung muss ich einige erklärende Bemerkungen hinzufügen.

Die Ergänzung כערתון (Z. 1) ist nicht sicher, aber bei der nahen Verwandtschaft dieses Denkmals mit Langer 12 sehr wahrscheinlich.

Merkwürdig ist יפען | ביתהמו (ihre Burg J. f. d) neben | צרחתהמו תפען (Lang. 12). Burg und Thurm scheinen unweit von einander gelegen und den gleichen Namen geführt zu haben.

Was die Bedeutung dieser Namen betrifft, so ist zunächst gewiss, dass wir zwei Imperfectformen vor uns haben: יפען masc. (auf בית bezogen), תפען fem. (auf צרחת bezogen). Eine sichere Lesung und Etymologie dieser Namen zu geben, ist nicht möglich; denn sie können von قضّ, وقص، فيص, vielleicht auch von قصى abgeleitet werden.

Den grösten Grad von Wahrscheinlichkeit hat die Lesung يَقُضّ beziehungsweise تَقُضّ „er zerbricht, sie zerbricht", weil mir diese Benennungen für Burg und Thurm im Sinne der alten Inschriften am passendsten scheinen. Vgl. den Namen يَحْيص „er

hält ab" (sc. den Feind)[1]; Wrede Z. 4: ומחפדיהן | יזאן | ויזתאן „und die beiden Thürme Jaz'an und Jazta'in" (وزأ = دفع I. und VIII. Form); Hamdânî Ǵazîrat 160, 5: حصن يقال له مَزْعَم اى يزعم العدوّ بامتناعه دونه. Auch der Name رداع (רדעם) geht auf eine Wurzel ähnlicher Bedeutung (ردع = وزَّ كفّ abhalten, zurückweisen) zurück.

Die Ergänzung | בנקם | מראתמו | כרבאל | ותר יהנעם ist höchst wahrscheinlich, aber doch nicht absolut sicher: da והבאל | יחז möglicher Weise noch einen andern regierenden Sohn gehabt hat.

Die Aussprache des Beinamens יחז ist schwer mit Sicherheit anzugeben. Man kann ihn herleiten von حَزّ „schneiden", aber auch von حاز (= جمعه وضمّه الى نفسه), vgl. den Beinamen יהקבץ (= يقبض hebr. קָבַץ).

Der König והבאל | יחז kommt aber noch in einer andern Inschrift vor[2]). Sie lautet:

רחבן | צרי | ע
חדי | רובד | אך
בפתן | אצלנ[ן] | ה
מרם | ברת | הושׁ
כ | תאלב | רימם
מראתמו | וה
באל | יחז | מלך
סבא | ועבדה
ו | סעדתאלב |
יהתב | בסקחן

„[Sa'dta'lab und . . . weihten ihrem Patrone Ta'lab Rijâm[m], dem Herrn von] Raḥbân bei der Festung Zaḥd diese vier Statuen zum Dank dafür, dass Ta'lab Rijâm[m] gerettet(?) hat ihren Fürsten Wahb'îl Jaḥûz, König von Saba', und seinen Diener Sa'dta'lab Juhatib . ."

Aus all diesen Stellen geht mit Sicherheit hervor:

1) Dass in unserer Inschrift (Langer 12) והבאל | יחז zu lesen sei.

2) Dass dieser Wahb'il Jaḥûz König von Saba' der II. Periode angehört, nicht der III., wie ich irrthümlicher Weise (Burgen II. S. 32 und 42) angenommen habe.

---

1) Vgl. Burgen I S. 26.

2) Vgl. ZDMG. XXX, 679 und Mordtmann XXXII, 205.

3) Dass wir zwei Karibael Watār Juhan'im anzusetzen haben, von denen der eine (unserer Inschrift) in der sabäischen Königsperiode, der andere (schon früher bekannte und auf Münzen vorkommende) in der sabaeo-himjarischen Epoche regiert hat. Die gleichen Namen lassen aber auf verwandtschaftliche Beziehungen schliessen, jedenfalls erblicke ich darin einen weiteren Beweis dafür, dass nach Vereinigung der beiden Reiche die dynastischen Verhältnisse sich nicht wesentlich verändert haben.

Die Inschrift lautet hergestellt:

1 והבעתת | יפד | וב[נ]יהו | רתדתן | א
2 זאד | וחופעתת | יהשׂע | ווהבא[ם] | י
3 רחב | וסעדתן | בני | גדנם | שער | ב
4 צרעני | פנות | צרחהמו | תפץ | [ב]מק
5 ם | בראהמו | כרב[א]ל | ותר | יהנע[ם] | מל
6 ך | סבא | בן | וה]באל | י[חז | מלך | סבא

Uebersetzung.

„[1]Wahb'att Jafid und seine Söhne Rataḏṯān [2]Az'ad und Hanfa'tt Juhaśi' und Wahb'aum [3]Jarḥab und Sa'dṯān, die Söhne Gadan[m] setzten ein die beiden [4]Flügelthüren des Vorhofes ihres Thurmes Tafuḏḏ unter dem [5]Schutze ihres Fürsten Kariba'il Watār Juhan'im, Königs [6]von Saba', Sohnes des Wahb'il Jaḥūz, des Königs von Saba'."

Wenn ich anders diese Inschrift recht verstehe, so war der Zweck derselben, die Vollendung des Thurmbaues zu verewigen, der unter dem Schutze des sabäischen Königs ausgeführt worden ist. Das Einsetzen der Thüren ist und galt als die Vollendung des Baues. Ich erinnere an den berühmten Fluch Josua's, den er gegen den Wiedererbauer Jerichos ausgesprochen hat (Josua 6, 26): „Verflucht sei der Mann, der wieder erbauen wird diese Stadt Jericho; um das Leben seines Erstgebornen soll er den Fundamentstein legen und um das Leben seines jüngsten Sohnes die Thore einsetzen [1])." Noch sei hingewiesen auf die vieldeutige Stelle der phönikischen Inschrift Um-al-Awāmid I, 2—3 (Corpus inscriptionum semiticarum p. 29 seq.):

אית השער ז והדלתת
אש ל פעלת בתכלתי בנתי

„dieses Thor und die Flügelthüren desselben machte ich als ich vollendete meinen Bau". So ist diese Stelle wohl am natürlichsten zu übersetzen [2]). Dürfte man zum Theil mit Renan und Levy

1) Vgl. auch 1 Könige 16, 34 und Nehem. 6, 1. 7, 1.

2) Die sonst wohl passendende, in den Text des Corpus aufgenommene Uebersetzung „feci in executionem illius voti" scheint mir dem hebr.-phön. Sprachgebrauch nicht angemessen.

lesen: אַשׁ לָבֵי עָלִית בֵּית קָלִיתִי בְנִיתִי „quae ad ostium domus peregi aedificare", so würde diese Stelle ein hübsches Analogon zu unserer Inschrift bilden.

Es sei mir noch gestattet, daran anknüpfend hier einige Nachträge zu den von mir (Burgen II, S. 29 ff.) zusammengestellten sabäischen Königslisten zu liefern. Die inzwischen publicirten Inschriften und Münzen gewähren eine ziemlich starke Nachlese.

Aus der ersten Periode (Mukrabepoche) sind keine neuen Fürstennamen zu notiren. Was an Citaten noch nachzutragen war, ist Sabäische Denkm. S. 98 und 108 gegeben worden.

Dagegen sind zur Liste der Könige der II. Periode (Burgen II, S. 40) hinzuzufügen:

1) Wahb'il Jaḥûz, König von Saba' und sein Sohn.
2) Kariba'il Watâr Juhan'im K. v. S.
3) Vielleicht auch | מלך | יהאמן | ורדם (Hal. 5, 1).

Am zahlreichsten sind neue Könige der sabaeo-ḥimjarischen Periode in der jüngsten Zeit aufgetaucht:

1) Šamar Juhar'iš und sein Sohn.
2) Jasir Juhan'im. Vgl. zu Nr. 7, 4 [1]).
3) . . . . t Janûf König von Saba' und R. und sein Bruder
4) Šaraḥbi'l Jakkûf K. v. S. und R. (vgl. Sab. Denkm. S. 85 zu OM. 29 und oben zu Nr. 2, 4).
5) La'z[m] Naufân Juhaṣdiq (Langer 1, 4).
6) Ja[sir][m] Juhaṣdiq (Langer 2, 4).
7) J[a']ma[n] Juh . . . König von Saba' u. R. (OM. 4, 1).

Auf Münzen, wozu Mordtmann Neue ḥimjarische Münzen S. 22 ff. zu vergleichen ist:

8) יהקבץ | עמדן 'Omdân Juhaqbiḍ.
9) בין | עמדן 'Omdân Bajjin.
10) יעב | יארן (?) Ja'ran Ja'ub.
11) יהנעם | שמדר Šamdar Juhan'im.

Im ganzen sind es 14 Könige, von denen nur Wahb'il und vielleicht יהנעם | יסרם, welche in den „Burgen" schon gezählt wurden, abzuziehen sind. Mit den in den „Burgen" zusammengestellten 33 sind es 45 Könige. Weitere Nachforschungen in Südarabien dürften noch eine starke Ausbeute gewähren und weitere datirte Inschriften liefern, welche es ermöglichen werden, die Chronologie auf sichere Basis zu stellen!

Ich will die Nachträge zu den Königslisten nicht schliessen, ohne auch auf die älteren Münzen hinzuweisen, die in ihren ältesten Stücken Nachahmungen Atheniensischer sind und in den spätern

---

1) Ich vermuthe, dass Fr. XLV auch zu lesen ist: | מראתמר | ברדא שמר | יהרעש]מלך | סבא | וזרידן | בן | י[סרם | יהנ]עם | מלך | סבא| וזרידן. Vgl. meine „Burgen" II S. 41 unten.

römischen Einfluss zeigen [1]). Auf diesen Münzen, welche grossentheils der II. Periode der sabäischen Geschichte angehören, findet man auf den ältesten Stücken die Monogramme ינף und רה, auf den jüngern 2 Monogramme, von denen das eine Königsnamen wie ידעאל und ישמעאל, das andere irgend einen andern Namen wie רקין, בבלן, חצר enthält.

Indem ich daran erinnere, dass eine grosse Anzahl sabäischer Bauinschriften, die von Königen gesetzt worden sind [2]), ebenfalls mit dem Monogramm רה beginnen und schliessen, so wage ich die Vermuthung auszusprechen, dass dieses רה = רחרפם „Eponymus" sei und dass wie in den Inschriften neben dem König der „Eponymus" genannt wird, auch auf den Baudenkmälern das Zeichen רה gewissermassen eine Contrasignatur des „Eponymos" bedeutete.

Auf den ältesten Münzen heisst das Monogramm ינף = يَنُوف „Majestät" und repräsentirte die königliche Signatur, das zweite Monogramm רה ist = רחרפם „Eponymos" und bildet die Contrasignatur. Auf den jüngern Münzen stehen anstatt dessen zwei Monogramme, welche die Namen des Königs und des Eponymos enthalten.

Wenn diese Hypothese, die ich der Erwägung der Fachgenossen vorlege, richtig ist, so wird dadurch die Stellung der Eponymi im sabäischen Reiche in ein merkwürdiges Licht treten!

Nr. 13 (Tafel III).

(Ṣan'â 5.)

„Stein mit Bild im Besitze eines Kaufmannes zu Ṣan'â; schwach eingravirt."

Das höchst rohe Bild in einer flüchtigen Zeichnung Langers stellt eine Person knieend dar, welche von einer andern, deren Oberkörper fast horizontal vorgebeugt ist, gesegnet wird.

Darunter die Inschrift:

חלת | ודת | בת | סבמם

Die Inschrift erinnert sehr an OM. 38 (Sab. Denkm. 95) und ZDMG. XXXV, 432 und ist zu übersetzen:

„Ḥâlat, Waddat, die Tochter des S . . m"

ודת „Liebende, Freundin" ist Beiname der Ḥâlat (خَالَة), das übrigens auch „Ḥillat" (خِلَّة) gelesen werden kann.

---

1) Vgl. ausser Mordtmann und Prideaux besonders Schlumberger le Trésor de San'â.

2) Vgl. Fr. IX. X. XII—XIV. XXXIII. XXXIV. XLVI. LV lauter Inschriften von sab. Königen. No. XX. XXXVI und XLIV sind fragmentirt, rühren aber gewiss auch von Königen her. Dagegen ist mir nicht bekannt, dass dieses Monogramm auf einer von einer Privatperson gesetzten Inschrift vorkäme.

Nr. 14 (Tafel II).

(Aden 1.)

„Fünfzeilig in 3 Stücke zerbrochen, viele Stellen unleserlich. Diese Inschrift und das folgende Fragment stammen aus Ḥaḍramaut. Fundort unbekannt, wahrscheinlich Schibâm“ [1]). En relief.

1 מלכם | בן | תעדלת | ם . . . ו

2 חפל | מהקחן | הרן | בנמר

3 מחרם | אר | שקרם | במצנפתן | ז

4 ר | ירם | ב[רד]א | מרא[ם] | י[ר]ל[אב]

5 בין | מ[לך | חצרמ]ת | בן | רבשמס

Erklärung.

Aus dem eigentlichen Ḥaḍramaut sind bis jetzt nur wenige Inschriften bekannt. Von diesen wenigen sind die Inschriften von Ḥiṣn Ghurâb im sabäischen Dialekt abgefasst, während die übrigen, grossentheils aus dem Innern des Landes stammenden, zwar im minäischen Dialeckt geschrieben sind, aber einige Eigenthümlichkeiten aufweisen, durch welche sie sich von den in Ma'in und Barâqisch gefundenen wesentlich unterscheiden. Hierher gehören:

1) Die Inschrift von 'Obne, welche von Wrede entdeckt und in seiner „Reise in Ḥaḍramaut“ abgebildet worden ist.

2) Die Inschrift von Naqb al Ḥagr [2]).

3) Die von Osiander publicirte, wahrscheinlich aus Schabwa stammende Broncetafel (Os. 29 = BM. 6).

4) Hal. 193 (Ma'in), welche aber von einem König von Ḥaḍramaut gesetzt worden ist.

Diese wenigen Inschriften haben einige dialectische Eigenthümlichkeiten, die in mehrfacher Beziehung beachtenswerth sind. Sie sind aber auch historisch wichtig, weil sie, im Zusammenhange betrachtet, einen Einblick gewähren in das Verhältniss Ḥaḍramauts zu den benachbarten zwei grossen Reichen, dem sabäischen und minäischen.

Ich werde zuerst die sprachlichen Erscheinungen beleuchten und namentlich das Verhältniss des ḥaḍramautischen Dialekts zum minäischen zu bestimmen suchen.

Es ist im Minäischen die Wahrnehmung gemacht worden, dass öfters zwischen Wurzel und Mimation ein ה eindringt z. B. סנחם, צבחהם, חורהם, חרפהם, קרנהם. Dasselbe ה erscheint auch ziemlich häufig im St. constr. wie מתחר | באהנה, אליפע | בנמה.

---

1) „No. 14—18 sind in Besitze des Hrn. Major F. M. Hunter, Residenten in Aden“.

2) Vgl. über dieselbe den Anhang von J. H. Mordtmann.

מענם | אלאלתה, הופתן | צחפתה etc., nicht minder vor dem Suffix der 3. Person sing. und plur. z. B. שימתם | ומלכתם | ושעבתם, בפרעתהם | ישׂירתהמם etc. Ebenso treffen wir vor der Endung des äussern Plurals ein ה, seltener in der Mitte des Wortes wie ההמבני und הֿהבני. Dagegen findet es sich vor dem demonstrativen ן **nirgends**, es sei denn zur Bezeichnung des Duals, in welchem Falle הן respective היך sowohl im Sabäischen als Minäischen gebraucht werden. Auch vor **Verbalsuffixen** kommt das ה meines Wissens im letztern Dialekt nicht vor.

Im Dialekt der ḥaḍramautischen Inschrift erscheint das ה aber **nie** vor einem Nominalsuffix, dagegen wohl vor einem Verbalsuffix in einem einzigen Beispiel | הם | בלא Os. 29, 4, vor dem demonstrativen n aber **durchweg**, so Wrede Z. 2: עקבתהן, בהיתן; Z. 3: עקבתהן; Z. 4: צירפהן, גנאהן, הלפהן; Z. 5: שנירתן; Os. 29 Z. 1 = BM. 6: ההמבהן; Z. 6: תגרהן.

Wie durchgreifend diese sprachliche Erscheinung gewesen sein muss, ersehen wir daraus, dass die Inschrift des ḥaḍramautischen Königs minäischer Herkunft in Ma'in in dem einzigen in derselben vorkommenden Worte im Stat. demonstr. das ה aufweist, nämlich מהפרהן für מהפרן [1]). Daran knüpft sich noch die Beobachtung, dass das gewöhnliche, sonst sehr häufige Demonstrativum דן fem. דה in diesen Inschriften auffallender Weise nicht ein einziges Mal vorkommt [2]).

Alle diese Denkmäler zeichnen sich durch eine Depravation der Laute aus, die in dem einen mehr, in dem andern weniger auf den consonantischen Bestand der Sprache eine schädliche Wirkung übte. Namentlich sind es die fein nuancirten Zischlaute, welche dieser Depravation verfallen sind, so dass fast bis zu einem gewissen Grade eine gesetzmässige Verschiebung stattgefunden hat.

1) Zunächst ist zu notiren, dass für ein auslautendes ת fem. öfters — aber durchaus nicht regelmässig — ein aspirirtes תֿ eintritt, so: קצאת für מצעת (Os. 29, 2 = BM. 6), גנאת | אחתֿ für גנאת | אחת (N. Ḫ Zeile 2).

2) Anstatt תֿ wird in der Inschrift von 'Obne, wo allein radicales ث sicher nachgewiesen werden kann, שׂ geschrieben: אבישע für אביתֿע

1) Zu beachten ist auch der Dual מהפריהן 'Obne Z. 4, der im minäischen und sab. Dialekte מהפרניהן beziehungsweise מהפרנהן, in der Langer'schen Inschr. מהפריניהן lauten müsste.

2) דת Os. 29, 3 ist Relativpronomen; der einzige Fall, wo ein Demonstrat. vorkommt, ist N. Ḫ Z. 2: גנאת | אחתֿ „diese Mauer". Es lautet aber nicht דת sondern אחתֿ, das wahrscheinlich mit הית ዝአቲ: zusammenhängt und vielleicht סיתֿ (assyr. šiatu) zu lesen ist. Das darauffolgende determinirte Substantivum wird **ohne** הן geschrieben.

Lesung zweier Buchstaben nicht ganz sicher. Das erste Wort kommt nur noch in der Inschrift von 'Olme Z. 5 vor:

ראבדי | בנמי | חבבם | אר | שקרם | בנמו | לבן | שנם

Praetorius ZDMG. XXVI, 422 übersetzt die Stelle: „und ich führte aus mit der Förderung der Götter die Mauer aus Stein." Mir aber ist kein Zweifel, dass der Schluss unserer Inschrift, wie die angeführte Stelle des Denksteins von 'Olme dem Sinne nach nicht zu trennen sind von den in den Bauinschriften häufig wiederkehrenden Phrasen:

בן | אשרם | עד | שקרן häufig in den Inschr. von Ma'in.
בן | אשרם | מבנין | עד | שקרן Hal. 415.
בן | מבני | קרטן | עד | שקרן Hal. 192, 3.
בן אשרסם | עד | תמור | בני | החצאר Hal. 255, 4.
לן | אודן | לסמרן | עדי | שקרם | Fr. LV.
לן | אאודן | אל | מטרן | עד | שקרם Fr. LVI.
בן | מותרם | עד | תפרען OM. 31, 4.

Verbal ausgedrückt lautet diese Formel:

בראו | והותרן | והשקרן OM. 20, 3 Langer 1, 2 und öfter.
הקשבו | ויהותרן OM. 14, 2 und dgl. mehr.

Aus dieser Zusammenstellung geht hervor,

1) dass מותרם, מבני | קרטן, אשרם Synonyme sind und neben ברא, בני den Beginn des Baues, die Grundlegung bezeichnen, wobei nochmals daran erinnert werden möge, dass מותרם und מותר nur in sabäischen, אשרם nur in minäischen Inschriften vorkommt.

2) dass שקרם, שקרן und תפרע Ausdrücke für die Vollendung des Baues sind[1].

3) Dass בנמו in unserer Inschr. wie in der von 'Olme nichts anderes als בן + מו = مِنْمَا, wo aber das مَا nur ein verstärkender Zusatz ist, wie das arab. sogenannte مَا الزائدة in فَبِمَا رَحْمَةٍ من الله (Korân 3, 153), مِمَّا خَطِيئَاتِهِم (71, 25)[2] und im Hebräischen בְּמוֹ אֵשׁ

---

1) Neben der in den Sab. Denkm. Seite 90 gegebenen Etymologie von תפרע möchte ich noch auf die Möglichkeit hinweisen, dass es = تَفْرِيغ „Vollendung" (zum Lautwechsel vgl. مغرب neben מערב „Westen").

2) Weitere Beispiele sind: غَيْرَ مَا أَنْ Jâqût I, 356, 20 Islâh al Mantiq Cod. Kremer Seite 91 Vers des 'Aggâg: بِعَدَّ مَا مُتَمَحِّل Jâqût I, 341, 16;

(Ps. 11, 2) בְּמוֹ שֶׁלֶג (Hiob 9, 30) לְמוֹ־חָרֶב (Hiob 27, 14) כְּמוֹ אָבֶן Exod. 15, 5. Die Thatsache ist höchst merkwürdig, aber, wie wir schon oben gesehen, durchaus nicht vereinzelt. Die Form כמו = كَمَا auf der Bronzetafel Osianders ist schon erwähnt worden, auch במו = بِمَا Hal. 166, 2 ist schon oben zu Nr. 1 besprochen worden. Da jedoch alle diese Formen mit Ausnahme der letzten in ḥaḍramautischen Inschriften minäischen Dialekts sich finden, die letztere in einer Inschrift von Ma'īn, so könnte man geneigt sein, dieses als eine Eigenthümlichkeit des minäischen Dialekts anzusehen, und es wäre nun höchst auffällig, dass unsere Inschrift, die mehrfache Merkmale des sabäischen Dialects aufweist, so das Wort מתחרם und manches andere, wovon noch weiter unten die Rede sein wird, daneben diese Form hätte, wenn man nicht auch noch in einer andern sicher sabäischen Inschrift eine ähnliche Form finden würde. Ich erkenne jetzt غَيْرَمَا in OM. 31, 2—3: | ויתאו | תרב . . . . . [נמח]ולם | תסליתהו | לירתמו „und sie fuhren fort herzustellen die . . . . . Rundsäulen bis auf ihre Vollendung" d. h. sie stellten sie her, ohne sie jedoch ganz zu vollenden. Erst in der folgenden Zeile heisst es „und sie stellten es her vom Fundament bis zur Spitze." Hieraus ersehen wir also, dass die Ansetzung dieses mā so wie dem Hebräischen und Nordarabischen, so auch allen uns bekannten südarabischen Dialekten eigen ist.

4) Wie במו = בן „von" ist, so ist auch אד zweifellos gleich עד „bis". Für den Wechsel der Kehllaute ist das schon angeführte קצאת für קצעת zu vergleichen.

Wenden wir das Gesagte auf die Inschrift von 'Obne an, so ergiebt sich mit Gewissheit, dass דבבם nur ein synonymes Wort von מתחרם und אשרם sein kann. Die Stelle ist also zu übersetzen: „und er stellte her von dem דבבם bis zu der Spitze von dem, was dem שמם | בן gehört" [1]).

Ich zweifle auch nicht, dass Naqb-al-Hagr Z. 2 | גנאת | אחת

قَبْلَ مَا اليَوْمِ Ḥārith Mu'allaqa Vers 24; غَيْرَ مَا مَوْتِيّ Vers des Ru'ba bei Gauhari s. v. أَيْن.

1) Für ואברי ist wahrscheinlich וסברי zu lesen, oder ואברי gehört zu dem Vorhergehenden, das zum Theil zerstört ist. Erste Person Imperf. kann aber ואברי gewiss nicht sein, weil die Weihenden in den Inschriften immer in dritter Person sprechen. Der Schluss ist = مِمَّا لِبَنِي شَمْس; שמם | בן scheint n. pr. zu sein.

מנגעים | אר | אסרם | חן „diese Mauer von אסרם bis מנגעים“ bedeutet.

חן ist wahrscheinlich = عَنْ (die Wellstedt'sche Copie hat ע statt ח; vgl. arab. حَتَّى neben sab. עד). Es ist auch nicht unmöglich, dass אסרם aus אס[ר]ם, wie man nach hebr. שֹׁרֶשׁ erwarten muss, verschrieben sei.

Zu unserer Inschrift zurückkehrend übersetze ich | מותרם | בנער | שקרם | עד „vom Fundamente bis zur Spitzen“.

Z. 3—4. ודם | ער | במצנעתן. Diese Baulichkeit befand sich „in der Festung ʿOrr-Waddm“. מצנעת = مَصْنَعَة ist ein echt südarab. Wort und den Geographen bekannt [1]). Wir treffen es hier zum ersten Mal in den Inschriften. Das Verbum צנע findet sich Ḥ. Gh. I Z. 8: | בהו | בסתצנעו „als sie sich befestigten darin“; wahrscheinlich ist auch Hal. 272 ב[ת]צנע zu lesen für ב[ל]צנע.

Beachtenswerth ist, dass der Stat. dem. durch ן und nicht durch הן, wie in den Inschriften minäischen Dialekts in Ḥaḍramaut [2]) ausgedrückt wird.

ודם | ער ist nicht ganz sicher, da möglicher Weise zwischen ע und ר ein Buchstabe ausgefallen ist. Zu ער vergleiche דמדר | ערן (Fr. 2 = Hal. 2, 1); מוית | דערן Ḥ. Gh. I, 7 und IV, ferner النعم n. 1. (öfters bei Hamdâni); عُرّ بوصان ,عُرّ خولان ,عُرّ عدن, عُرّ المعسور und خنفر (sämmtlich bei Hamdâni im Gazîrat al-ʿArab).

Der unregelmässige Plur. von עִיר im Hebräischen עָרִים (für עִירִים oder עֲיָרִים) mag auf diese Nebenform zurückgehen. Damit identisch scheint עַר מוֹאָב.

Z. 4 | מראמ[ס] | בד[דא] „mit Hülfe seines Fürsten“. Die Ergänzung des ersten Wortes ist sicher. Höchst auffällig ist מראס[ס], wo die Lesung des ס ziemlich sicher steht. Man würde מראהו erwarten, da die Inschrift durch mehrere Merkmale [3]) sich als eine im sabäischen Dialekt abgefasste documentirt.

Z. 4—5 | בין | [ד]ב[אב]. Der Name des Königs könnte auch [ת]ב[אמר] gelesen werden. Langer, welcher das Original vor Augen hatte, copirte אמ : : : : מראם. Indessen glaube ich mit Rücksicht auf Hal. 423:

---

1) Vgl. A. Sprenger, Alte Geographie Arabiens S. 180. 269 Anm. 1 und meine Burgen I S. 85, 11. 89, 6 etc.

2) Auch in der Inschr. von Ḥ. Gh. wird der Stat. dem. auf n gebildet.

3) Durch das Vorkommen des Wortes מותרם wie durch die Bildung des Stat. dem. auf n.

ל | בערנם | ו
יד]עאב | בי
ן | מ]לך | חצרמת
ת |]כבכר | ח]צ[
רבש]ת | ולחמי.

die Mordtmann ZDMG. XXXI, 79 hergestellt hat, und bei dem Umstande, dass der Abklatsch beide Lesarten in gleicher Weise zulässt, eher ידעאב lesen zu müssen. Ein ḥaḍramautischer König יתעאמר ist uns übrigens sonst nicht bekannt, wohl aber wird der König ידעאב nicht nur durch die angeführte Inschrift, sondern auch durch das von Mordtmann a. a. O. aus Ibn Ḫaldûn beigebrachte يدعاب ausdrücklich bezeugt.

Z. 5. | מ]לך | ח]צרמ[ת. Man könnte auch [כ]רב ergänzen, nach der angeführten Inschrift Hal. 423 ist jedoch die Lesung מלך vorzuziehen; es ist sogar wahrscheinlich, dass unser ידעאב | בין mit jenem identisch ist.

Ueber den Namen רבשמם vgl. Sab. Denkm. S. 16.

Der Name ידעאב | בין, sowie auch die Namen يدعاب und يدعال (ידעאל) der Liste Ibn Ḫaldûns, neben der Thatsache, dass unsere Inschrift mehrere Merkmale des sab. Dialects aufweist, berechtigen uns zur Annahme, dass eine sabäische Dynastie in Ḥaḍramaut geherrscht hat.

Dagegen wissen wir aus Hal. 193, dass zeitweilig ein minäischer Prinz auf dem Throne von Hadramaut sass. Die Inschrift lautet:

· · · כרב | מלך | חצרמת | סקני | עתתר | דקבצם | מחפרדן] | [
חרף | מחפד | בני | עמם | שהחרם | עלן | בן | צדקאל | מלך] | ח]צרמת |
בעתתר | שר
קן] | וב | ודם | וב | נכרחם] . . . וב | א]חם | אבידע | יתע] | מלך] |
מענם | וב | שעבם | מענם | וב | אלשמע | באדן | עתתר | דק]בצם

. . . . karib, König von Ḥaḍramaut, weihte dem ʿAṯtar von Qabid diesen Thurm Ḥarf, den Thurm, den gebaut hatte sein Oheim Šahhār^{m} ʿAlān, Sohn des Ṣadaqʾil, König von Ḥaḍramaut. Bei ʿAttar Šarqân (dem aufgehenden) und ʿAṯtar von Q. und Wadd^{m} und Nakraḥ^{m} . . . und seinem Bruder ʾAbjadaʿ Jaṯaʿ, König von Maʿin und seinem Stamme Maʿin^{m} und bei Ilsamaʿ. Bei der Macht des ʿAṯtar von Q. . .«[1]).

1) Ueber die Form מחפרדן ist schon oben gesprochen worden. Die Lesung חצרמת | für מ | יצר, wie die Ergänzung שרקן | בעתתר für | קן . . . wird man nicht für sehr gewagt halten.

Wie wir also sehen, war ein Bruder des Königs von Ma'īn als Nachfolger seines Oheims auf den Thron von Ḥaḍramaut gelangt. Die engen Beziehungen der beiden Reiche sind hieraus, wie auch aus der Thatsache zu erkennen, dass die Inschrift von Šabwat im minäischen Dialect abgefasst ist. Die nachbarlichen Verhältnisse, wie die Handelsverbindungen zwischen Ḥaḍramaut und Ma'īn mögen die Beziehungen gefördert und zu ihrer Kräftigung viel beigetragen haben.

Es ist daher höchst wichtig, durch unsere und die angeführten Fragmente zu erfahren, dass die Sabäer ihre Nachbarn, die Minäer, durchaus nicht im ruhigen und ausschliesslichen Besitze von Ḥaḍramaut gelassen haben, dass sie vielmehr auch ihrerseits dort durch Einsetzung einer sabäischen Dynastie eine dominirende Stellung zu erlangen suchten. Dabei ist es interessant, dass mit der Dynastie auch die Sprache wechselte.

Wenn die Lesung בראם gesichert wäre, so hätten wir einen merkwürdigen Fall, dass in einer sabäischen Inschrift das minäische Suffix vorkommt, was durchaus bei dem Wechsel der Dynastien und der Dialecte nicht verwundern darf.

No. 15 (Tafel III).

(Aden 2.) vier Buchstaben

בלמר

No. 16 (Tafel II).

(Aden 3.)

„Diese und die folgende Inschrift sollen aus der Nähe von Ṣan'â gebracht worden sein."

Diese Inschrift bildet den mittleren Theil der von Prideaux in sabäischen Lettern publicirten aus drei Theilen bestehenden grossen Inschrift (Prid. XIV, a. b. c), von der aber bis jetzt kein Facsimile bekannt geworden ist. In den „Sabäischen Denkmälern" Seite 108 ist die Vermuthung ausgesprochen worden, dass alle Bustrophedon-Inschriften sabäischer Provenienz (und dazu gehört unsere Inschrift, wie a. a. O. Anm. 1 ausdrücklich hervorgehoben wird) zu den ältesten Denkmälern zu zählen und in dem ältesten Schrifttypus abgefasst seien. Diese Annahme ist, soweit sie Prid. XIV betrifft, durch den von Langer vorgelegten Abklatsch vollkommen bestätigt worden. Da Prid. XIV bisher noch nicht erklärt und übersetzt worden ist, so will ich diese überaus schwierige, weil fragmentirte Inschrift, so weit es eben möglich, zu commentiren versuchen. Sie lautet:

a — b

1 ←→ ז | יבצל | והחר יתע   אמר | יתר | בן | סמהעלי | י

2 כלו | ויקסמו | ודד   כא | וב | ומהנב [ו] | ועיש | ות

3 ←→ אן | ער | מריב | בשר | ת̄ ורם | ויתבחר | בן | קהלן |

4 עב | ורת | סא | וב | אבם ו | ומאמתי | בנית | סמיחו

5 ←→ ריעדן | בעלי | הן | מחרמ חרן | ול | יסתערבהו | ארבע

c

1 סבא | מסחנן | בבליתה

2 אדי | תפתו | יתסמו | ל ←→

3 כל | תור | ובעד | יה

4 ותלאלא | תושראו | ל ←→

5 ם | ומעתן | לויתמע

Erklärung.

Nach einer genauen Prüfung des Langer'schen Abklatsches und der Prideaux'schen Copie ergiebt sich mir, dass thatsächlich, wie schon Prideaux angenommen hat, diese drei Fragmente zusammengehören. Entscheidend ist hierfür der Umstand, dass die Hälften des ע von יתֿעאמר und des ס von סבא in der ersten, ferner des ה von יהאתן in der zweiten Zeile sich auf dem Abklatsche befinden. Auch sonst stimmt der Anschluss der Fragmente sehr gut. Man vergleiche | תֿורם | בשר (Z. 3) und יתֿעאמר | וסבא (Z. 4).

Die Inschrift ist aber sowohl rechts als links abgebrochen. Eine zusammenhängende Uebersetzung ist daher ganz unmöglich. Ich muss mich nur auf die Erklärung einiger Phrasen beschränken. Doch möchte ich früher noch einige Worte über den sabäischen Fürsten, der in dieser Inschrift vorkommt, sagen.

Es ist wohl kein Zweifel, dass | סמהעלי | בן | יתר | יתֿעאמר Fürst (Mukrab) von Saba' war [1]), obwohl er auf unserm Denkmal keinen Titel führt und Z. 4 sogar nur יתֿעאמר ohne jedes Epitheton genannt wird. Zu den in den „Burgen" angeführten Stellen ist noch Os. 30 = BM 29 die Altarinschrift, welche bustrophedon ist und nach dem Schrifttypus zu schliessen, auch der Mukrabperiode angehört, hinzuzufügen, wo סמהעלי | עבד „der Diener des Samah'ali" vorkommt.

Ferner ist Hal. 333 zu vergleichen:

.. דע | בן | בהלם | מלא | מחפדן | ס . . . . . מחר | סמהעלי | יום | ד

„. . . . d', Sohn des Bahil^m, füllte aus (bekleidete) den Thurm S . . . . [durch] die Gnade des Samah'ali, am Tage, da . ."

1) Vgl. meine Burgen II S. 21 D, 3 und S. 32 F, 4.

Endlich ist noch Hal. 596 anzuführen:

ע]מאמר | בן | אב
אמר | דיברן | מ
ד̄ | סמהעלי | וי
תעאמר | בני | בת
הו | מרדעם | בגנא
הגרן | מניתם | ליתע
אמר | באלמקה | וב | דת

„'Amm'amar, Sohn des 'Ab'amar ḍû Jabrin, der Freund (قَرِين) des Samah'alî und Jaṭa'amar, baute seine Burg Mirda'm, an der Ringmauer der Stadt Manijat dem Jaṭa'amar. Bei Almaqah und Dât[-Ḥimja^m]."

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Samah'alî der Vater des Jaṭa'amar war und dass 'Amm'amar, der Vasall beider, diese Burg dem Jaṭa'amar (d. h. ihm zu Ehren oder unter seinem Schutz) erbaute; Samah'alî mag wahrscheinlich schon todt gewesen sein. Diese beiden Könige, Vater und Sohn, sind mit dem יתעאמר und סמהעלי unserer Inschrift, nicht minder der Samah'alî der früher angeführten Denkmäler mit den unsrigen identisch. Dieser Umstand ist bei der Bestimmung der zeitlichen Reihenfolge der Inschriften wohl zu beachten. Nun gehe ich an die Erklärung der einzelnen Phrasen.

Z. 1. יבצע | ויהחר | יתעאמר. Die Wurzel בצע kommt vielleicht vor Hal. 449, 2—3:

יום | הסר | וסבבם | בבצ[ע] | מלך | מענם

ferner Hal. 453, 2—3:

וצירו | בצ[ע]הם . . . . [בב]צעהם |

An allen diesen Stellen würde die Bedeutung „erklären, befehlen" die arab. بَضَعَ hat, wohl passen [1]).

ויהחר. Zu diesem Worte sind folgende Stellen anzuführen:

Hal. 51, 13—14: בתג | וקר | ומהר | החר | לחמו | ידעאל | בין | „wegen der Ehre (hebr. יְקָר syr. ܝܘܩܪܐ) und Gnade, die ihnen erwiesen hat Jada'il Bajjin [2])".

Hal. 147, 8: חנן | בחור | בקדמי | דת | תנחיתן „weil er Gnade

1) Dagegen scheint Reh. 6, 11 בצעם = بضعا zu sein. Vgl. Sab. Denkmäler S. 36 Anm. 2.

2) Vgl. noch Hal. 484, 10 | מהר | וקר |; wofür wahrscheinlich | וקר | | ויקר | zu lesen ist, und daselbst Z. 12 חור.

erwies vor dieser Widmung". Zu חור = حَاوَرَ „respondit, annuit, concessit" vgl. Praetorius Beiträge 3 S. 24.

Fr. 40, 2 steht ומחרתם | בנחלתם „mit Geschenken und Gnadenerweisungen"; מנחלי | מחר Hal. 333 ist schon oben angeführt worden [1].

Ueber מסחקן „Schützlinge" ist das Nöthige Sab. Denkm. S. 19 beigebracht worden.

Die erste Zeile ist also zu übersetzen:

„und es befahl und schenkte Jaṭa'amar Watār, Sohn des Samah'ali und die Sabäer den Schützlingen in ihrer Gesammtheit" (بِكُلِّيَّتِهِم).

Z. 2. ומסתי. Die Wurzel ist gewiss סתי, welches allerdings im Arabischen nicht vorkommt, wohl aber im Aeth. ሰተየ፡ hebr. שָׁתָה, syr. ܐܶܫܬܺܝ, assyr. šatû „trinken". Vielleicht kommt derselbe Stamm auch vor Hal. 253, 3: | במיהן | סת | „trank von dem Wasser", סת für סתי mit Verschleifung des j, wie רא für ראי etc.; ferner Hal. 412, 3: יסת | מיהן | יסתחין | ול „und es mögen strömen (سَاحِيَة fluxus aquae) Wasser, dass sie trinken".

Beide Inschriften, in denen diese Stellen vorkommen, sind jedoch sehr schadhaft und wenig verständlich. Jedenfalls scheint aber מסתי = hebr. מִשְׁתֶּה vielleicht in der Bedeutung „Libation" sicher zu sein.

Das folgende ותפתת kommt hier zum ersten Male vor. Das arab. تَفَث, welches „die Reinigung für die Pilgerceremonie in Mekka" oder nach einer Ueberlieferung des Ibn 'Abbâs „Opferceremonie und Opferplätze" bedeutet, darf zur Erklärung wohl herangezogen werden.

שוין. Ueber שוע ist schon zu Nr. 1 gesprochen worden. Hier ist nur hinzuzufügen, dass es an mehreren Stellen und auch hier „Priester", namentlich des Wadd^m oder irgend eine andere religiöse Würde zu bedeuten scheint, so Hal. 169: | צרק | אגרם ובמסרב | ירע | נבכטרב | בן | ירם | שוע; 202: | בן | ירם | שוע | צרק | ובמסרב הלך; 20 und 33: רמחר | שוע; 490: ור | שוטי. Vgl. noch 374, 2 = 401.

אעדין. Von der Wurzel עדן kommen ausser in unserer Inschrift hier, Zeile 4 und 5, noch vor Hal. 478, 4—5:

| בנין | הת | ומעדותן | רבקן | מחפרן | מבני | כל

„den ganzen Bau des Thurmes R. und die مَعْدُوَة, die des Baues"

---

1) Das Wort kommt noch mehrfach vor, aber wie es scheint zum Theil in anderer Bedeutung. Vgl. die Stellen bei Mordtmann, ZDMG XXXIII, 490.

= بنيان oder [מ]בנין. Neben dem folgenden ומסקין scheint אצרין auch irgend welche Localitäten zu bezeichnen. Man darf daher diese Zeile übersetzen:

„Und Libation und Opfer, welche darbringen die שימן und ihre Söhne an den אצרין und den Tränken“.

Z. 3. Deutlich ist: עד | מריב | בשר | תורם „bis nach Marjab das Fleisch eines Stieres“. Dagegen wage ich das folgende: | ליהמבחר | בן | קהלן | nicht zu übersetzen.

Der Schluss der Zeile: כל | תור | ובער | ית . . heisst: „jedes Rind und Kameel, welches . . .“ Die Substantiva sind ohne Mimation wegen des nachfolgenden Verbums.

Z. 4. וארשות | אלאלתן „und die Priester der Götter.“

Ueber die רשו sind ZDMG. XXIX, S. 603 einige Bemerkungen gemacht worden, die ich hier ergänzen werde.

Es ist seltsam, dass Fr. 56: | תבעכרב | רשו | דת | עצרן „Tobba'karib, der Priester der Dât Ghadrân“ (Sonnengottheit) einen Bau dem Almaqah widmet. In gleicher Weise weiht Hal. 144, 2 (Haram) „Aus b. Aus'il vom Geschlechte Raimân, der Priester des Il und 'Attar“ (רשו | אל | ועתתר) einen Denkstein der Gottheit מתבנטין | אבשפק[1]).

Hal. 237, 2: | [2]) והבאל | הררע | ורתד[אל] | רמרב | רשוי | כהלן | sind die beiden רשו von Kahlân auffällig. Wir wissen, dass Kahlân nach der arabischen Ueberlieferung ein Sohn des Saba' gewesen sein soll; auch einen Ort „Kahlân“ kennen die arab. Geographen. Dass aber einem alten König oder Stammeshäuptling göttliche Ehre erwiesen und Tempel errichtet worden wären, ist jetzt, nachdem man den Gottkönig Ta'lab und den apotheosirten Urahn Hamdân hat fallen lassen müssen, wenig wahrscheinlich, obgleich man Hal. 511, 2—4:

ועתתר | ד־ה]רק | ומהלן | נבט . . .

ועתת]ר | רקבן | וכל | אל]אלת

den Kahlân in Gesellschaft der Götter findet.

Ich vermuthe, dass כהלן Name eines Stammes oder Ortes sei und רשוי | כהלן „die Priester des Stammes oder Ortes Kahlân“ d. h. der Götter desselben bedeute. Die Priester aber wurden nicht immer nach den Göttern, wie in den angeführten Stellen, sondern auch nach den Tempeln benannt, wie z. B. Langer II, 1: ארשו | עלם „die Priester des (Tempels) 'Alm“ und רשו | חרונם Mord. 2, 4 (ZDMG. XXXIII, 488).

1) Vgl. dagegen Citiensis 28 (Corpus Inscript. semit. No. 10), wo der Priester des רשפחץ eine Weihung darbringt „seinem Herrn, dem Reshef-ḥeṣ“.

2) Vgl. zur Ergänzung daselbst Z. 5 und 7. Ferner Hal. 175, 2 רשו | כ und 210, 1: רשות | כ.

Was den Plural ארשוה betrifft, so ist derselbe a. a. O. als eine Form أَفْعِلَة angesehen worden. Das ist mir auch jetzt wahrscheinlich, aber nicht ganz sicher. Die Form أَفْعِلَة liegt noch vor in אחרפתם (Hal. 152, 15) „Jahre“ = أَخْرِفَة plur. von חרפם = خريف. אתובתם (Hal. 51, 15—16. 361, 1—2; אתובתהו 344, 17—18) = أَثْوِبَة, wenn es ein Plur. von ثَوَاب ist. Die Bedeutung dieses Plurals ist jedoch dunkel. Ein Plur. أَفْعِلَة ist auch in אקניהן zu erkennen von einem Sing. קני = قَنِيّ (vgl. Mordtmann und Müller, Sab. Denkm. S. 51). Demnach ist man also wohl berechtigt anzunehmen, dass ארשוה = أَرْشِوَة sei.

Da wir aber oben zu No. 7 Z. 2 gesehen haben, dass die arab. Pluralform فُعُول im Sabäischen durch אפעל repräsentirt ist, da ferner der Plur. von רשו Hal. 4, 1 ארשו [1]) und Hal. 152, 4 | ארשון (أُرْشُو) lautet, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass ארשוה eine Form أُفْعُولَة oder أُفْعُولَات sei.

Diese Annahme erhält aber sogar einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, wenn man Hal. 287, 3 בלאלהן | ברשוית vergleicht, wofür ohne Zweifel mit Mordtmann אלאלהן | ברשוית oder | ארשוית (= aršûwat oder rušûwât) zu lesen ist, vgl. 577, 1—2. Eine ähnliche Form ist אביותם Hal. 462, 4 (= أَبْيُوتَات wie bei Hamdânî Iklîl X. S. 20 u. ö. بُيُوتَات) neben אבית (بُيُوت, أَبْيُوت). Allerdings kommt neben dieser vollen Schreibung auch die Form فُعُولَة mit Abwerfung des א vor: מאלת (= سُؤُولَة oder سُؤُولَات plur.) Hal. 51, 1; כבודת (كُبُودَة oder كُبُودَات) 187, 2. 192, 2. 462. 535. עשורת (عُشُورَة oder عُشُورَات) Hal. 249, 2. 571, 1. שוודת (سُوُودَة oder سُوُودَات) Hal. 49, 3.

ותרסם | חריבם kann ich nicht erklären. Es ist doch wohl kaum zu trennen von מחרכם . . . חרן in der folgenden Zeile. Zu חריבם vgl. חריבם bei Mordtmann, ZDMG. XXXIII, 488.

---

1) Vielleicht ist es jedoch verschrieben für ארשוי.

Der Schluss der Zeile ist zu ergänzen | בעלי | עדי | אס | בן = عن أنس عدا من على. Ueber אס = أنس vergl. Mordtmann und Müller, Sab. Denkm. S. 37. Eine ähnliche Phrase folgt

Z. 5. לירחן | בעלי | הן | מחרמן | וחרן, vielleicht:

„der sich entfernen wird von diesem Heiligthum Ḥ.r.n“.

Das Verbum עדו scheint synonym mit נכר in den Schlussformeln der minäischen Inschriften.

Dazu passt sehr gut ארבע | יסתעבדו | ול „er soll ihn bestrafen (عذّب X) vier . . . .“, eine ähnliche Phrase wie OM. 21, 5. Die Schlussworte scheinen sehr verstümmelt, ich wage daher keine Erklärung.

Nr. 17 (Tafel II).

Aden 4.

„Dreizeiliges Bruchstück, rechts und unten unbeschädigt“. Relief.

אמלת רם

ני | חמדן | בני

ורת | ביתהם

Erklärung.

Wir haben hier wieder wie „Sab. Denkmäler“ 66 eine Inschrift vor uns, welche schon auf diesem oder einem ähnlichen Steine vor tausend Jahren der südarabische Archaeologe Hamdânî gelesen hat. Er berichtet hierüber im Iklîl an mehreren Stellen, die von mir in den „Südarabischen Stud.“ mitgetheilt worden sind. Da diese Inschrift dem Hamdânî in besserem Zustand vorlag als uns, so können wir aus seinen Transcriptionen unsern Abklatsch mehrfach ergänzen. Es müssen aber mehrere Inschriften von denselben Weihenden dem Hamdânî bekannt gewesen sein, da der Name des Weihenden bei ihm mehrfach wiederkehrt. Hamdânî giebt auch ausdrücklich als den Fundort dieser Inschrift Nâ'iṭ an, was mit der Angabe Langers „aus der Nähe von Ṣan'â gebracht“ wohl im Einklang steht.

Ich setze der Vergleichung halber die auf unsere Inschrift bezughabenden Stellen aus dem Iklîl hierher:

Iklîl VIII. Buch S. 27 (Südarab. Stud. 23): وفي مساندها (مساند ناعط .sc) أحرمت علهان ونهفان ابنا بتع بن همدان الكبيم

وسكنه رقشان وبنوه بنو همدان لهم الملك فلهما كان

Iklil X. Buch S. 6 (Südarab. Stud. 25): وفي مسند بنشاعظ

اوسلة رقشان وبنو بنو همدان حى عثتر بقلع وبارم شعبين شعبى

شعبان دخاشدم وبالسهم ثلث ربم

Iklil VIII. Buch S. 73 (Südarab. Stud. 31): ومثال ذلك في اول

مسند نأعط هذه صورته[1] . . . . . هذه تفسيره اوسلة رقشان

وبنيو في عمر بقلع وبارم

Aus der Vergleichung dieser drei Stellen mit unserer Inschrift ergiebt sich, dass der Weihende أوسلة رفشان hiess. An erster Stelle ist so für وسكنه رقشان, an dritter für اوسلمه رقشان zu lesen. Die von mir schon früher vorgeschlagene Lesung wird durch das אוסלת unserer Inschrift bestätigt; dagegen ersehen wir aus letzterer, dass nicht رقشان, sondern رفشان zu lesen sei. Der Schluss der ersten Zeile lässt sich aus Hamdânî mit Sicherheit ergänzen, minder gut passt Hamdânî's Lesung am Ende der zweiten Zeile, wo jedenfalls حى beziehungsweise في für بنى (בני) verschrieben ist. Die ersten zwei Zeilen können folgendermassen hergestellt werden:

אוסלת | רפשן | ובנהו | ב

נ | המדן | בנין |

Ich wage aber nicht am Ende der zweiten Zeile | עתתר zu ergänzen, weil auf בני „er baute" nie der Name des Gottes, dem geweiht wird, folgt. Auch spricht die dritte Zeile, welche wahrscheinlich: ביתהמן | [מ]ורת gelautet hat, gegen die Lesung Hamdânî's.

Wir können die Inschrift also übersetzen:

„'Ausalah Rafšân und seine Söhne, die Söhne Hamdân bauten . . . . . das [מ]ורת ihrer Burg".

Im Einzelnen sei noch bemerkt, dass אוסלת inschriftlich hier zum ersten Male bezeugt ist. Die arab. Genealogen sagen, dass Hamdân, der Stammvater des grossen Stammes, 'Ausalah hiess[2]. Es ist nicht unmöglich, dass diese Behauptung, die übrigens von andern bestritten wird[3], auf Grund unserer Inschrift oder einer ähnlichen, wo أوسلة neben همدان vorkommt, aufgestellt wurde. Dass die

---

1) Vgl. die Abbildung in den Südarab. Stud. a. a. O.

2) Vgl. Ibn Duraid, Kitâb al Ištiqâq S. 250; Hamdânî Iklil X. Buch S. 3 u. A.

3) Vgl. Iklil a. a. O.

Ableitung Ibn Doraid's (von وسل) falsch ist, brauche ich wohl kaum zu sagen. אימלת ist gleich אלת + אים und ähnlich gebildet wie סערלת, זירלת, עברלת.

רפשן. Diese Wurzel kann inschriftlich nicht belegt werden Wenn die Lesung Hamdânis sicher ist, so darf man sie von رفش ableiten.

Zur Ergänzung מ[רית vgl. oben zu Nr. 1 Zeile 3.

No. 18 Aden 5 (Tafel I).

„Dreizeiliges Fragment, rechts und links abgebrochen, bustrophedon" Höhe M. 0,25; Breite 0,70; Höhe der Buchstaben 0,065.

ימין | ותן | לחן | בן | נסרן | ת ←

→ | רבעב | תנום | רמנב | תולצב | ודל | ד

| עסנן | במרםן | תחר | נסר | ת ←

Erklärung.

Von diesem Fragmente erhielt ich schon vor längerer Zeit einen Abklatsch durch die Güte des Hrn. Majors W. F. Prideaux. Bei dem schadhaften Zustand der Inschrift ist es nicht möglich den Zusammenhang herzustellen. Sie scheint aber, wie Reh. Gr. Inschr. von Bombay und No. II ZDMG. XXIX, 600 einen Theil von einem Grenzstein gebildet zu haben. Dafür spricht auch der Umstand, dass hier wie in der letztgenannten Inschrift der Gott נסר erwähnt wird. Die Stelle lautet dort:

ימחרו | אלן | אחתנן |

נסר | משרקן | ונסר | מ

ערבן | לארכן | דבין

Ich übersetze sie jetzt also: „Es mögen diese Götterbilder, Nasr der Oestliche und Nasr der Westliche in ihren Schutz nehmen[1]), diese 'Arâkpflanzungen, welche sind zwischen etc.".

Auffallend ist der Stat. demonstr. נסרן, aber doch kaum von נסר | תחר (Z. 3) zu trennen. Das Wort לחן Z. 1 und 3 scheint mir n. loci zu sein (vgl. Jâqût s. v. لحز). Im Einzelnen ist folgendes zu bemerken:

Z. 1 ist wohl auch נסרן | ת]חר zu ergänzen.

1) Zu ימחרו ist אחתנן | ימהרן | קתבן (Gr. Inschr. v. Bombay Z. 5) zu vergleichen. Die Wurzel מחר scheint mir dem im Assyrischen gewöhnlichen maḫâru „empfangen, entgegen nehmen" zu entsprechen.

Z. 2 ist סבית nach einer Vermuthung Mordtmanns = arab. سقيت; בצלות scheint mir Präposion zu sein „in der Nähe“ oder „an der Seite“.

Z. 3 בעדמן עסנן „im Behältniss (hebr. דָּמַן, arab. دفن) ‘Asanân“.

Die Inschrift ist also vorläufig zu übersetzen:

1. „Und es war die Grenze Ghârâns von Nasrân Ta[h]âr . . . . .

2. an der Seite des Weges(?), welchen er . . . . . in der Nähe von Ghârân . . . .

3. . . . Nasr Tahâr in dem Behältniss ‘Asanân“.

Nr. 19 (Tafel I).

„Aqiq. Stein aus einem Ringe, der unter dem Grabstein San'a 2 gefunden worden sein soll“.

Der mir vorliegende Siegelabdruck zeigt in der Mitte einen recht gut geschnittenen Löwen en relief und ringsherum die Buchstaben

ע ב כ

ח ר

Zwischen ר und ח ist noch ein Strich zu erkennen, der leicht zu ת ergänzt werden kann. Der Name darf also gelesen werden כרבעתת, der sonst schon belegt ist.

Nr. 20 (Tafel I).

„Durchbrochener Stein.“

Das Monogramm scheint mir חיים gelesen werden zu müssen.

Nr. 21 (Tafel I).

„Aqiq. Auf rothem Grunde ein weisser Kopf“ mit der Legende

א כ

ש ח

Nr. 22 (Tafel I).

„Gelbweisser Aqiq“ mit der Legende

מי

בח

Anhang.

Die Inschrift von Naqb l-Ḥaǵr[1].

Von

Dr. J. H. Mordtmann.

Diese Inschrift gehört zu den am frühesten entdeckten himjarischen Denkmälern und ist — abgesehen von den älteren, jetzt veralteten, Entzifferungsversuchen Gesenius' und Rödiger's[2]) — zuletzt von Prätorius[3]) und v. Maltzan[4]) behandelt worden. Freilich sind die neuesten Abschriften nicht überall die besten gewesen und die neuesten Erklärer haben, ausgenommen die zu Tage liegenden Correcturen, das Verständniss dieses Textes nicht sonderlich gefördert.

Die Inschrift liegt in vier Copien vor:

1) der von Cruttenden, veröffentlicht von Roediger in der deutschen Bearbeitung von Wellstedt's Reisen auf der Taf. zu Bd. II. sub. Nr. V. (vgl. Bd. II. 405)

2) der von Wellstedt: Geogr. Journal VII. S. 20. Rödiger-Wellstedt Bd. I. Taf.

3) der Munzingers, nach einer Durchzeichnung v. Maltzans bei Prätorius a. a. O.

4) der von Miles, bisher unveröffentlicht; nach ihr fertigte v. Maltzan seine Uebersetzung an.

Sie befindet sich nach Miles' Angabe „auf einer der höchsten Stellen der Schlossmauer [der Ruine von Naqb el Ḥaǵr, und zwar nach Wellstedt innerhalb des Einganges] mit schuhlangen [acht Zoll langen W.] Buchstaben [„in zwei horizontalen Linien auf der glatten Fläche der Bausteine" W.] geschrieben" [5]). In der Nähe sah Miles „mehrere zerstreut liegende, grosse Werksteine, auf welchen einzelne Wortfolgen oder ganze Wörterreihen, die sich auch in der

---

1) Die Inschrift No. 14 der Langer'schen Sammlung, die aus Ḥadramaut stammt, veranlasste mich, die wenigen Denkmäler aus jenem Lande einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Meine Untersuchung erstreckte sich auch auf die Inschrift von Naqb al Ḥagr, welche bis jetzt zum Theil missverstanden wurde. Als ich meinem Freunde Hrn. Dr. Mordtmann Andeutungen über die Resultate machte, schickte mir derselbe den Commentar dieser Inschrift, den er vor längerer Zeit ausgearbeitet hatte, mit dem Wunsche zu, dass ich ihm hierin den Vorrang lassen möge. Ich thue es um so lieber, als sein Commentar in textkritischer Beziehung nichts zu wünschen übrig lässt und die Auffassung mit der meinigen im Grossen und Ganzen übereinstimmt. Meine abweichende Uebersetzung und die Begründung derselben gebe ich in der Schlussnote.

D. H. Müller.

2) Versuch über die himj. Schriftmonumente 34 f.; Wellstedt's Reisen II. 405 ff.

3) Prätorius, ZDMG. XXVI. 434 ff.

4) Reise nach Südarabien 231.

5) Die weitere Beschreibung des Baues, namentlich der „Plattform" bei Rödiger-Wellstedt I. 298 ff., ist mir unverständlich.

Hauptinschrift finden und genau von demselben Mass und derselben Form eingegraben waren, nur dass der letzte Buchstabe jedes Mal entweder ganz falsch war oder doch einen Sculpturfehler enthielt.“ Miles schloss daraus, dass dies verunglückte Inschriftversuche seien, was gewiss nicht der Fall ist; vielmehr war die Burginschrift, ähnlich wie die Inschrift von den Stadtmauern von Baidhâ Hal. 280 einige vierzigmal, die Inschrift des Almaqahtempels von Ṣirwâḥ Fr. IX = Hal. 50 sechsmal wörtlich wiederholt ist (vgl. ZDMG. XXX, 30), an verschiedenen Stellen der weitläufigen Mauern in gleichlautenden Doubletten eingefügt, und es ist bedauerlich, dass uns die Varianten der „falschen“ Buchstaben vorenthalten werden; sie würden für die Kritik des vollständigen Textes gewiss nicht unwichtig sein.

Die Anfangsworte werden nach Miles-Munzinger's Copien deutlich wie folgt gelesen:

יבסל | בן | סגב | קחדם | מבני | גנא | מיפעת

„Jabsul b. Schaġb hat hergestellt den Bau der Mauer von Maifa'at.“

סגב von derselben Wurzel wie der Name يَشْجُب der südarab. Sage (v. Kremer 55), ist schwerlich identisch mit dem centralarabischen الشَّجِب شَجِب (Ibn Ḥabib 44): das Fehlen der Mimation weist auf eine Form wie ממר = شَمِر und andere. Die Wurzel בסל kehrt in dem n. pr. בסל Hal. 243, 4 u. s. 342, 1, בסלם 187, 1 und in der Verbalform יבסלם 408, 2 wieder.

קחדם = أقدم steht ebenso zu Anfang der Inschrift von 'Obne (Z. 1.); sonst findet sich in gleicher Bedeutung die V. Form (vgl. Os. XXX = BM. 29, Prid. I 2, III 4, Reh. X 4) von dem „Vollenden“ und „Herstellen“ eines Baues gebraucht: der Begriff des „Anfangens“ würde an allen diesen Stellen, wo von der Weihung des [doch vorher vollendeten] Gegenstandes die Rede ist, schlecht passen.

מבני Infinitivform von בני, بَنَى „bauen“, sehr häufig in den Halévy'schen Bauinschriften, wird von Praetorius a. a. O. seltsamer Weise = مِن بَنِى mit Assimilation des ن gefasst, und mit den beiden folgenden Wörtern durch „unter den Söhnen der Umgegend von Maifa'at“ übersetzt.

גנא aber hängt weder mit arab. جَنَّة (v. Maltzan a. a. O. und in Wrede's Reise 347) noch mit dem assyrischen nagu „Umkreis“ (Praetorius Beitr. 3, 22) zusammen, sondern bezeichnet eine Mauer (enceinte Hal.), wie jetzt wohl allgemein angenommen sein dürfte; vgl. die Belege hierfür ZDMG. XXX, 29 f.

Die auf diese Anfangsworte bis Ende der Zeile folgenden Worte sehen in den drei Copien so aus:

Cruttenden: ערגנפת | צבנם | ועבם צפתלם מיגרלבית || עג
Wellstedt: עילגפתוא || נם | ע | ע | ם | צפתלם [] נגא [] תתתלעלם
Munzinger: גלפת | אבנם | צפתלם | . מבנא | . בית | לעל |

Diese Stelle ist eigentlich erst durch Munzingers Abschrift leserlich geworden, leider enthält jedoch diese auch noch Fehler. Aus den Varianten des ersten Wortes ergiebt sich, wenn die ע (die man nach Belieben auch als ר ansehen kann) bei Cruttenden und Wellstedt nicht Beschädigungen des Steines sind, als beste Lesart: ונגלופת[1]), von der Wurzel גלף, die Praetorius unzweifelhaft richtig mit [جلف] äth. ገለፈተ:አብን: „Steine glätten, hauen", verglichen hat; das ו im Innern des Wortes würde eine Scriptio plena wie z. B. הצרונת neben הצרנת (ZDMG. XXX, 323) u. a. sein; vgl. auch מדלות in der hadramautischen Inschrift Os. 29 = BM. VI, 2—4. Das folgende אבנם „Stein" bedarf keiner Erörterung; unmittelbar hieran schliesst sich bei Munzinger das Wort צפתלם, während in den beiden älteren Copien dazwischen noch ein aus vier Zeichen bestehendes Wort steht; dasselbe ist von Miles und Munzinger wegen des gleichen Anfanges übersprungen worden, aber glücklicherweise noch zu erkennen: ועצם, von עץ = hebr. עץ Holz, ein in den Inschriften auch sonst vorkommendes Wort, z. B. Hal. 187, 8 f:

כל | מבני | מחפרן | יהר | אבנם | ועצם

„alle Bauten des Schlosses Jahar, Stein und Holz"; Hal. 465, 3:

תצורת | צחפתה | הופתן | קדמם | ומערם | ועצם | ותקרם | ובלקם

„die Ausschmückung der Warte Dû z. f. t. n an der Front und Rückseite, an Holz, ... und Marmor"; ebenso, nur in umgekehrter Reihenfolge, Hal. 520, 11, 540, 1, Hal. 485, 5: בנעבן | עצם | ובלקם „mit den Täfelungen aus Holz und Marmor", und so noch an vielen andern Stellen. Hiernach würde in dem darauf folgenden צפתלם der Name irgend eines Baumaterials zu suchen sein, neben Stein und Holz vielleicht irgend eines Metalles.

Das drittvorletzte Wort der Zeile sieht in den drei Copien wie מבנא aus, was aber keine annehmbare Erklärung zulässt; bei der grossen Aehnlichkeit von ר und נ ist es durchaus unbedenklich מברא zu lesen, wie auch vielleicht Miles' Copie hat; denn v. Maltzan übersetzt „ein mächtiges Werk [צפתלם von فتل], eine heilige Schutzwehr etc."; nur ist מברא nicht aus برء abzuleiten, sondern

---

1) Auch v. Maltzan übersetzt vor גלפת ein „und".

von بَنَا. Das Vb. ברא scheint durchaus gleichbedeutend mit בני „bauen“, mit dem es gelegentlich wechselt, vgl. z. B. Hal. 3, 2: בראו | והשקרן | בתרתמו, ebenso Hal. 10, 1 f. 686, 2 f., dagegen Hal. 43, 2 בניו | והותרן | והשקרן, vermuthlich um den Gleichklang mit dem unmittelbar voraufgehenden לבראן zu vermeiden.

Die soeben angeführten Stellen machen es wahrscheinlich, dass das folgende Wort zu א]בית zu ergänzen ist, woneben ד]בית wohl denkbar wäre. Der Plural אבית = أَبْيَات H. 365, 2. 484, 6—7. 520, 11 אביתת Hal. 462, 1.

Das Schlusswort der Zeile kann verschieden gelesen und gedeutet werden. 1) נגל entweder n. pr. (Praetorius) oder Verbum (v. Maltzan), 2) גל = جَوْل, das aus andern Inschriften bekannte, aber noch nicht sicher erklärte Wort (Halévy Et. Sab. 210 téménos, gebilligt von Dillmann Anf. des Axumitischen Reiches 215; جول „Brunnen“, häufig in ḥadhramautischen Ortsnamen[1]), 3) לגל Präposition = äth. ሊዕለ:, belegt durch Hal. 199, 2. Auch ist es nicht ausgeschlossen, dass vor dem zweifelhaften Worte nach den bei Wellstedt enthaltenen Spuren noch ein ו zu ergänzen ist.

Leider ist der Anfang der 2. Zeile nicht sicher genug überliefert und so dunkel, dass er auf das Vorhergehende kein Licht wirft. Aus dem Stillschweigen derjenigen, welche die Inschrift abgeschrieben haben, folgt, dass zu Anfang eine Lücke nicht vorhanden ist. Die drei Copien geben

Cruttenden: רל | גנאת | יא | עסנם | אר | בז | נצים

Wellstedt: חי | גנאת | עח ? | ארטנ . . . . . .

Munzinger: אחת | גנאת | חן | אסרם | אר | מגנצים

Bei Wellstedt ist ein ganzes Wort — אסרם — ausgelassen. Ich übersetze nach Munzinger vorläufig rein hypothetisch:

„Die Erbauung der Häuser über] diesen Mauern, von Grund „bis zur Spitze . . . .“

Hierbei ist אחת als pron. dem. gefasst, freilich erwartet man dann גנאתן im stat. demonstrativus[2]); stände nicht חן durch Wellstedt fest, würde ich dafür eben הן vermuthen. Die folgenden Worte entsprechen dem so häufigen בן | אסרם | עד | שקרן der Halévy'schen Bauinschriften aus Ma'in etc.: „von den Wurzeln (Fundamenten) bis zum Dache (?)“. אר steht so auch in der Inschrift von 'Obne Z. 5: אר | מקרם, was von dem ebenangeführten עד | שקרן

---

1) Vgl. v. Wrede in den Monatsber. d. Berl. Ges. f. Erdkunde NF. VIII (1851) S. 137.

2) So nenne ich vorläufig die Formen der Substantive, welche in Verbindung mit einem Demonstrativ und sonst ein ן oder הן anhängen.

kaum zu trennen ist. Man wird sich freilich schwer entschliessen, אד für eine Abschwächung von עד zu halten; vgl. ev. äthiopisch ወእደ፡ und እንተ፡ (oder ist אד = إلى, wie עד = على?).

Das correlative Verhältniss von אד — חן hat auch v. Maltzan angenommen, obgleich seine Uebersetzung „und er hat eingetheilt (d. h. in Bewässerungsdistricte) diesen Wâdi von seinen fruchtbaren Pflanzungen bis zu den spärlicheren etc.“ ebenfalls mehr oder minder errathen scheint.

Das folgende:

Cruttenden: צדרא | . לתרגנארבנן | תרקיד

Wellstedt: צדא | | ל | | [] גנן | בן | תרקי . ד

Munzinger: צדרא | צעלי | דנא | בנת | תרקידת

lese ich unter Vergleichung der Varianten

ודרא | ועלי | דגנא | בני | תרקידת

„und darüber (وعلا) und bis da, wo die Söhne Ṣadaqjadi' gebaut“, wodurch Länge und Höhe der Construction bestimmt wird. Ganz ähnlich so Hal. 255, 1: (Vaqah'il hat gebaut):

כל | נבני | מחפדן — בן | אשרסם | עד | תצור | בני | דחדאר

„alle Baulichkeiten des Maḥfid, von den Fundamenten bis zu den „Gebilden der Söhne Dû Ḥadâ'ir“; 171, 2:

ועד | דבני | ותקח

„bis da wo gebaut und geweiht hat . . . . .“; dagegen ist Hal. 192, 1 ועד | שלשת | הגרן | דבני „bis zu den . . . . der Stadt, welche er „gebaut“, zweifelhaft.

Diese Parallelstellen rechtfertigen hinreichend die gewählte Lesart; v. Maltzan übersetzt dieselben Worte: „und hat ernannt zum Statthalter des Wâdi (seinen Sohn Ṭadqaydi')“, fasst also בנת für בנם, und liest — vermuthlich nach Miles — גנא statt נא, wie Munzinger hat. Praetorius setzt בנת = בנת, „Tochter“, sprachlich besser als v. Maltzan's בנם, aber sachlich weniger gut.

Am Ende der 2. Zeile hat Cruttenden einen kleinen Schnörkel aufbewahrt, der auch sonst dazu dient, um den Schluss der Inschrift zu bezeichnen.

Demgemäss lautet die von uns vorgeschlagene Lesung und Uebersetzung der Inschrift:

Z. 1 יבסל | בן | שגב | קתדם | נבני | גנא | מיפעת | וגלופת | אבנם |
ועצם | ושחלם | ו[מ]בורא | [א]בית | לעל

Z. 2 אחת | גנאת | חן | אסרם | אד | מגנשים | ודרא | ועלי | דגנא |
בנת | תרקידת

„Jabsul bin Schagib hat den Bau der Mauer von Maifa'at hergestellt, die behauenen Steine, das Holz und שחלם, und den Bau

der Häuser über diesen Mauern vom Grund bis zum Dach, und noch weiter und bis da wo die Söhne Ṣadaqjadi' gemauert haben" [1]).

Ueber die geographische Bedeutung der Inschrift werde ich in anderem Zusammenhange handeln.

---

1) Ich übersetze diese Inschrift folgendermassen: „Jabaul b. Ŝ hat begonnen den Bau der Ringmauer von M. und das Behauen von Steinen und Holz und das Ausschneiden des Fundaments der Burgen oberhalb dieser Mauer vom Grund bis zu dem מגנעים und es planirte und führte auf diese Ringmauer sein Sohn Ṣadiqjada'".

Zur Begründung gebe ich einige Bemerkungen: קתרם scheint mir „für sich anfangen" wie أحتفر „für sich graben" zu bedeuten. גלפת | אבנם kann nicht heissen „die behauenen Steine", sondern „das Behauen der Steine". פתלם ist entweder = اِفْتَلَم (Praet.) oder اِفْتِلَام und bedeutet „ausschneiden" nämlich das Fundament in dem steinigen Boden. Das Wort מבראׄ bezeichnet eben auch den Beginn des Baues, das Fundamentlegen, wie aus der Vergleichung von בראׄ | והשקרן mit בן | אשרם | ער | שקרן sicher hervorgeht, womit übrigens die Grundbedeutung von ברא (hebr. בָּרָא „schneiden") wohl übereinstimmt. Für אחה ist möglicher Weise בית zu lesen. Wir hätten hier die minäische Form für sab. הית (vgl. assyr. šîtu). Anstatt חן ist vielleicht mit Wallstedt ען = عَن in der Bedeutung von מן (= مِن) zu lesen. אסרם halte ich für eine Verschreibung aus אסרסם = אשרסם (hebr. שרש), nur dass hier die Dissimilation des Zischlautes unterblieben ist. מגנעים oder wie es sonst zu lesen ist, muss nicht das Dach bedeuten, sondern irgend einen andern Theil der Mauer oder der Burgen. Für ודרא, dessen Gleichstellung mit وعدا schon aus graphischen Rücksichten (es müsste ובדי geschrieben werden) mir verfehlt scheint, lese ich וודא (= وَدًا planiren), ein synonymes Verbum von הרתר, das sich passend an מבראׄ | פתלם anschliesst. עלי ist = عَلَّى „aufführen", das auch sonst in gleicher Bedeutung im Minäischen gesichert ist. דגנאׄ halte ich gleich גנאן | דן mit der in diesen Dialekte nothwendigen Weglassung des demonstrativen n (vgl. גנאה und oben zu No. 14). תרקידע | בנה ist = צרקידע | בנם wie schon a. a. O. auseinander gesetzt wurde.

D. H. Müller.

Index I.

Index II.

III. Verzeichniss der Stellen aus anderen Inschriften, welche besonders behandelt sind.

Nachträge und Verbesserungen.

S. 320 Langer 1 Z. 3 lies: מחפרן | מעינן. Z. 4 lies: מורתן | ונגאן. Das ו steht wirklich auf dem Abklatsche da, wie Herr Faigl richtig erkannt hat. Z. 5 lies: מעבתם.

S. 343 u. ff. ist תשיר und תשירת etc. doch besser in alter Weise „Befestigungen" (Praet.) zu übersetzen, worauf mich mein Freund Prof. D. Kaufmann aufmerksam gemacht hat.

S. 357. Auch J. H. Mordtmann hat den Gott שרקן gefunden, aber auf anderem Wege, worüber er wohl nächstens berichten wird.

Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften.

Von

G. Bühler.

8. Achtes Edict.

A. Girnār Version.

Z. 1. Die Photographie liest sehr deutlich *atikāṃtaṃ*.

Z. 4. Wahrscheinlich ist °*paṭividhāne* zu lesen, da der *ā*-Strich rechts von *na* an der falschen Stelle sitzt und desshalb, so deutlich er ist, doch nur zufällig entstanden sein wird. Ich lese *jānapadasa*, wie auch Pischel und Kern.

B. Jaugaḍa.

10. . (t)[i]kaṃtaṃ aṃtalaṃ lājā . . . . iyā (a)ṃnāni cā e . . . . (m)āni huvaṃti naṃ[.] Se devānaṃ piye

11. Pi(ya)dasi (l)ājā dasa . . . . tatesa hoti . . . . ca dān(e) ca vuḍhānaṃ dasane ca

12. hilaṃnapaṭividhāne ca . . . . ṃnapālip . . . . ilāme hoti devānaṃ piyasa

13. Piyadasine lājine bhāge a . .

Anmerkungen.

Da die Bruchstücke sehr geringen Werth haben, gebe ich keine zweite Transcription. Von diesem Edicte an lasse ich S. W. E. C. weg, da ich durch die Güte des Dr. Burgess in den Besitz eines so vortrefflichen Abklatsches der Jaugaḍa Version gekommen bin, dass von Zweifeln eigentlich keine Rede sein kann.

Z. 10. Auf der Photographie steht *baṃnāni* für *aṃnāni*. Es ist aber aus dem Abklatsche klar, dass der erste Buchstabe bloss verunstaltet, nicht verschrieben ist. Die richtige Abtheilung ist *huvaṃti naṃ* (so auch Bhagvānlāl) d. h. *bhavanti nanu*. Die Par-

tikel *nanu* giebt dem Praesens hier die Bedeutung des Aorist, ganz wie in den Antworten auf Fragesätze, *akarṣīḥ kiṃcid devadatta? nanu bravīmi bhoḥ!* *Pāṇini* III 2. 120. Es ist interessant, dass drei Recensionen wirklich den Aorist von *bhū* zeigen.

C. Khâlsi Version.

(A)tikaṃtaṃ (aṃta)laṃ devân(aṃ) (p)i(y)â (vih)â(layât)[aṃ] n(âma) nikhami(s)u[.] (H)idâ m(i)gaviyâ aṃna(ni) c(a) heḍisân(i) abhi(lâ)mân(i) huṃ(s)u[.] Dev(âna(ṃ)) piye pi(ya)da(si) lâjâ dasavasâbhisite sa(te) nikhami(ṭhâ) saṃbodhi[.]

23\. Tenatâ dhaṃmayâtâ[;] (hetâ iyaṃ) hoti samanab(aṃ)bhan(ânaṃ dasa)ne câ dâne (ca vudhâ)naṃ da[sane] ca hilaṃnapaṭi(vidhâ)ne (câ) j(â)na(pa)dasâ [ja](nasâ) [ca] da(sane dhaṃmanusa)thi câ dhaṃmapali(p)uchâ câ[.] Ta(t)opa(yâ e)s(e) bh(uye l)âti hoti devânaṃ piyasâ piyadasisa (lâji)ne bhâ(ge) aṃne.

अतिकंतं अंतलं देवानं पिया विहालयातं नाम निखमिसु [।]
हिदा मिगविया अंनानि च हेडिसानि अभिलामानि हुंसु [।]
देवानं पिये पियदसि लाजा दसवसाभिसिते संते निखमिठा संबोधि [।]

23\. तेनता धंमयाता [।] हेता इयं होति समनबंभनानं दसने चा दाने च वुधानं दसने च हिलंनपटिविधाने चा जानपदसा जनसा च दसने धंमनुसथि चा धंमपलिपुछा चा [।] ततोपया एसे भुये लाति होति देवानं पियसा पियदसिसा लाजिने भागे अंने ॥

Anmerkungen.

Vergleiche auch Paṇḍit Bhagvânlâl's Lesung und Uebersetzung Jour. Bo. Br. Roy. As. Soc. XV, p. 284—288.

Z. 22. *Atikaṃtaṃ*, der erste Anusvâra ist deutlich. *Vihâlayâtaṃ nâma*, erkennbar sind, *va* mit *i*, von der Spitze getrennt; *â* mit dem oberen Theile des *h*; der untere Theil des *ya*, dessen *â* von einer Abschürfung verschlungen wird, *la*, welches genau wie das *lala* in Kelalaputa (II. 4 Anmerkung) aussieht; der untere Theil von *ta*, hinter dem, da ein grösserer weisser Fleck oben und rechts sich findet, ein Anusvâra oder *â* gestanden haben kann. Der letztere reicht bis an den nächsten Buchstaben *nâ*, dessen unterer Theil deutlich ist, während der obere recht verwischt ist. Dann folgt ein durch Ausbrechen der innern Theile undeutlich gewordenes Zeichen, dessen Umrisse einem *ma* ähnlich sehen. Hinter diesem

kann möglicher Weise noch ein Akshara gestanden haben, welches ich aber, da die andern Recensionen nichts weiter haben, nicht zu bestimmen vermag. *Abhilâmâni*, die vom *lâ* eingeschlossenen Theile des Steines sind ausgebrochen, aber die Form erkennbar; die Züge des auslautenden *i* sind noch innerhalb einer grösseren Abschürfung als tiefere Striche erkennbar. *Husuni*, das zweite *u* ist trotz der Schädigung des *sa* deutlich; da sich mehrere Puncte hinter dem *su* finden, ist die Lesung *husum* möglich. *Sate* kann auch *saṃtaṃ* gewesen sein. *Nikhamithâ* kann auch *nikhaṃmithâ* gewesen sein, da ein grosser Theil des Innern des *tha* ausgebrochen ist. *Sambodhi* ist erkennbar, obschon das letzte Akshara etwas schwach ist. Hinter dem Worte sind keine Buchstaben verloren gegangen.

Z. 23. *hetâ*, das *he* ist zwar durch Abbröckeln der vom Akshara eingeschlossenen Theile verunstaltet, aber sicher erkennbar. *Iyaṃ*, die drei Puncte des *i* sind durch Abbröckeln zum Theil verbunden, so dass sie beinahe ein unförmliches *da* bilden. °*bambhanânaṃ*, der Anusvâra ist durch Abbröckeln viereckig geworden und beinahe mit dem *ba* verbunden. *Vudhânaṃ*, das *vu* ist beschädigt, das *u* aber deutlich. Die Schädigung des oberen Theils des *vu* hat Bh. verleitet *vidhânaṃ* zu lesen. Lies *dhammânusathi*. *Jânapadasâ*, das erste *â* ist unsicher. *Tatopayâ*, *to* ist erkennbar, *yâ* wenigstens wahrscheinlicher als *yo*, wie Cunningham liest. *Ese* sieht beinahe wie *eso* aus, aber die Form des Striches rechts zeigt, dass es ein zufälliger Riss ist. Trotzdem wird *ese* ein Fehler für *esâ* sein. *Bhuye* ist verunstaltet, aber erkennbar. Lies *lati*; die ganz deutliche falsche Form *lâti* wird ebenso wie das vorhergehende *ese* durch eine Vermischung der zwei Lesarten *esâ rati* (Girnâr) und [*e*]*sa abhilâme* (Dhauli und Jaugaḍa) entstanden sein.

Uebersetzung der Khâlsî Version.

Eine lange Zeit ist vergangen (während welcher) die göttergeliebten [1]) (Könige) auf Vergnügungsreisen auszogen. Bei der (Gelegenheit) wurden Jagden und andere ähnliche Vergnügungen veranstaltet. Als der göttergeliebte König *Priyadarśin* zehn Jahre gesalbt war, zog er aus um der höchsten Erkenntniss willen [2]). Deshalb (wird jetzt) hier [3]) (in meinem Reiche) eine Reise um des Gesetzes willen (regelmässig veranstaltet). Auf dieser findet Folgendes statt: der Empfang von Asceten und Brahmanen und (ihre) Beschenkung; (ferner) der Empfang von Greisen und die Vertheilung von Gold, auch der Empfang der Bewohner der Provinzen, und die Unterweisung (derselben) in der Pflicht und das Forschen nach der Pflicht. So geniesst der göttergeliebte König *Priyadarśin* seitdem mehr und mehr die Freude, welche jene (tugendhaften Handlungen) verschaffen.

Anmerkungen.

1) Paṇḍit Bhagvânlâl (loc. cit.) hat die Bedeutung von *devânaṃ piyâ*, welches hier an der Stelle von *râjâno* steht, richtig erkannt. Dieser Gebrauch des Epitheton beweist, dass, wie ich im Ind. Ant. VIII. 144 vermuthet habe, zur Zeit der Mauryas jeder König den Titel „θεόφιλος, der gottgeliebte" trug.

2) Lassen, Burnouf, Kern und Senart fassen die Worte *ayâya sambodhiṃ* (Girnâr), *nikhami* (Dhauli), *nikami* (Shâhbâzgarhî), *nikhamiṭhâ* (oder °*thâ*) (Khâlsî, Sûpârâ), *sambodhi* im Sinne von „er erlangte die wahre Erkenntniss, welche der Buddha giebt", und nehmen an, dass *Priyadarśin-Aśoka* an dieser Stelle das genaue Datum seiner Bekehrung zum Buddhismus, im elften Jahre seiner Regierung, der Nachwelt überliefert habe. Gegen diese Deutung erheben sich mehrere Bedenken. Zunächst muss man annehmen, dass das Verb *nikham*, *nishkram*, welches sonst nicht mit einem Nomen actionis im Sinne von „in den Zustand gerathen, das erlangen oder werden" verbunden wird, hier ausnahmsweise unidiomatisch gebraucht ist. Sodann geht der Parallelismus zu dem ersten Satze "Die Könige zogen auf Vergnügungsreisen aus" verloren. Dieser verlangt, dass *nikham* das zweite Mal in demselben Sinne wie das erste Mal verstanden wird, dass man also übersetzt „er zog auf die *sambodhi* aus", nicht „er zog in die *sambodhi* ein". Endlich wird man, wie schon Burnouf und Senart bemerkt haben, genöthigt *sambodhi* in einer bei den Buddhisten und auch bei den Jainas ungewöhnlichen Bedeutung zu fassen. Nähme man das Wort in dem von der Tradition überlieferten Sinne, so würde man *Priyadarśin* die Behauptung zuschreiben, dass er ein Buddha geworden wäre. Alle diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn man den Verben *ayâya* und *nikhamiṭhâ* oder *nikhami* ihre eigentliche Bedeutung lässt und die Phrase durch „er ging, er zog aus auf die höchste Erkenntniss oder um der höchsten Erkenntniss willen" übersetzt. Bei dieser Fassung besagt die Stelle nur, dass *Priyadarśin* im elften Regierungsjahre zum ersten Male auf eine Reise auszog, um die höchste Erkenntniss, welche die Buddhas, die Jinas und andere Jîvanmuktas besitzen und welche zur endgiltigen Erlösung führt, für sich selbst zu suchen. Damit stimmt die genauere Beschreibung der *dhaṃmayâtâ*, der Reise um des Gesetzes willen. Der König erzählt, dass er Brahmanen, Asceten und Greisen Audienz gab, dass ein Forschen und Fragen nach dem *dharma*, „der Pflicht oder dem Gesetze", Schenkungen und Vertheilungen von Gold stattfanden. Ohne Zweifel will *Priyadarśin* hiemit sagen, dass er in den Gegenden, welche er durchzog, die berühmtesten Brahmanen und Asceten sowie fromme Greise zu sich berief, oder in ausserordentlichen Fällen vielleicht selbst sie besuchte, dass er mit ihnen Gespräche über den *dharma* und die endliche Erlösung von den Banden der Wiedergeburt pflog und dass er diejenigen, welche sich bei der Beantwortung seiner Fragen

auszeichneten, mit Geschenken entliess. Er verfuhr somit ganz in derselben Weise wie *Janaka Vaideha* und andere fromme Könige der Vorzeit, welche sich nach dem Berichte der *Brâhmaṇas* mit den Opferpriestern und Lehrern der Schulen über die Bedeutung der rituellen Acte und die letzten Dinge so häufig unterhielten. Man darf gegen diese Erklärung nicht einwenden, dass dieselbe die unmittelbar folgenden Worte: „*tenatâ dhaṃmayâtâ*“ oder *tenesâ dhaṃmayâtâ* „In Folge davon diese Reise um des Gesetzes willen“ überflüssig machen würde. Die *dhaṃmayâtâ* ist etwas anderes als die erste Reise, welche der Satz *nikhamithâ saṃbodhi* erwähnt. Wie das bei der Schilderung derselben gebrauchte Praesens *eta iyaṃ bhavati* „Bei der (Gelegenheit) findet folgendes statt“ zeigt, so ist die *dhaṃmayâtâ* eine ständige Einrichtung, welche dauernd fortbesteht. Mit andern Worten, nachdem *Priyadarśin* ein Mal der *sambodhi* halber ausgezogen war, fand er Geschmack an der Sache und bereiste, sei es jährlich oder in gewissen Zwischenräumen, sein Land, nach der Wahrheit forschend und seinen Unterthanen die moralischen Pflichten einschärfend, welche ihm so sehr am Herzen lagen. Seine *Mahâmâtras* sendete er ja, wie das dritte Edict und das erste Dhauli Separat-Edict lehren, zu letzterem Zwecke alle fünf Jahre aus.

3) *Tenatâ* ist in der Khâlsi Inschrift als ein Wort geschrieben und ohne Zweifel als eine Verschmelzung von *tenâ* und *ata* d. h. **atta* (Sanskrit *tenâtra*) anzusehen. Die Form *ata* anstatt des gewöhnlichen *etâ* oder *hetâ* findet sich noch Khâlsi XIV, *she shiyâ ata kichi asamati likhite*.

4) Bezüglich der Erklärung von *tadopayâ* stimme ich mit Senart überein, möchte aber das *t* von *tatopayâ* für eine rein lautliche Veränderung (tenuis für media) halten.

9. Neuntes Edict.

A. Girnar Version.

Z. 2. Ich lese *putalâbhesu*.

Z. 3. *Mahiḍâyo* ist so deutlich wie irgend möglich auf der Photographie und selbst mit blossen Augen erkennbar.

Z. 4. Ich lese, wie Pischel, *gurûnaṃ*.

Z. 6. *Bhâtrâ* ist ganz deutlich statt *bhâtâ* zu lesen.

Z. 7. Hinter *suhadayena* zeigt die Photographie ein etwas undeutliches *va*, wie der Sinn es erfordert.

Z. 8. Ich glaube, dass *imiṇa* zu lesen ist. Die Schleife über der Spitze des *ṇa* T kann auf keinen Fall ein *i* sein. Es wird hier, wie in den späteren Inschriften regelmässig geschieht, der obere Horizontalstrich des *ṇa* in zwei kleine Curven verwandelt sein. Ich lese *sakam*.

B. Jaugaḍa Version.

14. Devān(aṃ) piye piyadasi l(ājā) . . . . (pa)ju-
padāye pavāsasi etāye aṃnāye ca
15. he(d)isāye jane ba(h)u(ka)ṃ . . . .
. . (ma)ṃgu(laṃ) kaleti. Se kaṭaviye ceva kho maṃ(gal)e
16. apaphale cu (kh)o esa hedise ma . . . . (ṭa)kasi saṃmyāpaṭipati gulū-
na(ṃ) apac(i)t(i) pāne(su) sayame
17. samabābhanā . . . . e esa aṃne . . . . (pi)tinā pi put(e)na pi
bhātinā pi suvāmikena pi iyaṃ (sādhu) iyaṃ kaṭavi(y)e
18. . . . . se dāne (a)nugahe vā
ādi[s]e dhaṃmadāne dhaṃmānu(gah)e ca. Se cu kho mitena
19. . . . . yaṃ sādhū imena sakiye
svage ālādhayitave kiṃ hi imena kaṭaviyatalā . . .
20. . . . .

Anmerkungen.

Z. 14. Auf der Photographie sieht *devānaṃ* wie *nā* aus. Da aber der scheinbare *ā*-Strich nicht an der Spitze des *na*, sondern tiefer angehängt ist, so ist es, wie auch der Abklatsch noch deutlicher zeigt, wahrscheinlich, dass ein zufälliger Riss den Anusvāra mit dem vorhergehenden Horizontalstriche verbunden hat.

Z. 16. Das *kh* von *kho* ist fast ganz verwischt. Der Anusvāra von *saṃmyā°* ist zu tilgen.

Z. 17. Lies *samanabaṃbhanā*.

Z. 18. *Ādise* sieht auch auf dem Abklatsche beinahe wie *ādice* aus. Es findet sich allerdings unter dem Verticalstriche ein Kreis. Derselbe ist aber für den eines *ca* zu gross und es findet sich rechts über ihm, gerade da, wo der rechtsseitige Theil des *sa* stehen müsste, eine grössere Abschürfung. Man darf also *sa* herstellen.

C. Khâlsi Version.

24. Devānaṃ piye p(i)yada(si) lā[jā] (ā)hā[:] (Jane) (ucāva)caṃ (m)aṃga(l)aṃ (kal)e(ti). Ābādha(si) (a)vā[ha](si) vivāhasi pajopadā(ye) pavā(sasi) e[tā](y)e (a)[ṃnā]ye cā edisāye (ja)ne bahu magalaṃ kaleti[.] Heta cu a(ṃ)b(i)kaj(a)n(ā)[o] ba(hu) cā bahuvi(dha)ṃ cā khu[daṃ] cā nilathi(y)aṃ cā magalaṃ kaleti[.]

25. Se kaṭavi ceva kho maṃgale[.] A(paṃphale (va) kho (e)s[e][.] (I)yaṃ cu kho mahāphale ye dha(ṃma)magale[.] I(ya)ṃ dāsabha(ṭa)kasi sa(myāpa)ṭi(pa)ti gu[lu]n(aṃ) [a](paci)ti pā[nesu] saya(m)e (samanabaṃbhanānaṃ) dāne ese aṃne cā he(ḍis)e (dh)aṃmamagale nāma[.] Se vata(vi)ye pi(ti)nā pi puten(ā) pi bhāti[nā] pi (suvā)mi(ke)nā p(i) mitasaṃthutenā (ā)va pa(ṭi)vesiyenā (pi)[:]

26. (I)yaṃ sādhu iyaṃ kaṭaviye magale (ā)va (ta)sā (a)thasā (nipha)tiyā[.] I(ma)ṃ katham (i)t(i)[?] E hi i[va]le (maga)le (saṃsayikye) se [h]o[ti.] (Si)yā vata(ṃ) (a)thaṃ niva(ṭe)yā siyā (pu)nā no hi(da)lokike (ca) vase[.] iya(ṃ) punā dhaṃmamagale akālikye[.] Haṃce pi taṃ (a)thaṃ no (niṭe)ti hida athaṃ palata anaṃtaṃ (punā) pavasati[.] Haṃce (p)un(ā) taṃ athaṃ nivat(e)ti hi(dā) ta(tā) u(bhayatā)

27. . . dhe (ho)ti hidā cā se aṭhe (palatā) cā anaṃtaṃ (puṃnaṃ) pasavati tenā dhaṃmamaga(lenā)[.]

24. देवानं पिये पियदसि लाजा आहा [।] जने उचावचं मंगलं कलेति [।] आबाधसि अवाहसि विवाहसि पजोपदाये पवाससि एताये अंनाये चा एदिसाये जने बहु मंगलं कलेति [।] हेत चु अबिकजनाओ बहु चा बहुविधं चा खुदं चा निलथियं चा मगलं कलेति [।]

25. से कटवि चेव खो मंगले [।] अपफले चु खो एसे [।] इयं चु खो महाफले ये धंममगले [।] इयं दासभटकसि सम्यापटिपति गुलुनं अपचिति पानेसु सयमे समनबंभनानं दाने एसे अंने चा हेडिसे धंममगले नाम [।] से वतविये पितिना पि पुतेना पि भातिना पि सुवामिकेना पि मितसंथुतेना आव पटिवेसियेना पि [।]

26. इयं साधु इयं कटविये मगले आव तसा अथसा निफतिया [।] इमं कथमिति [।] ए हि इवले मगले संसयिके से होति [।] सिया वतं अथं निवटेया सिया पुना नो हिदलोकिके च वसे [।] इयं पुना धंममगले अकालिके [।] हंचे पि तं अथं नो निटेति हिद अथे पलत अनंते पुना पवसति [।] हंचे पुना तं अथं निवतेति हिदा तता उभयता

27. · · धे होति हिदा चा से अठे पलता चा अनंतं पुंनं पसवति तेना धंममगलेना [8]

Anmerkungen.

Z. 24. *Jane*, *ne* ist durch mehrere Risse so verunstaltet, dass es einem *no* oder *yo* ähnlich aussieht. *Ucāvacam*, *ucāca* ist sehr beschädigt, doch erkennbar. Lies *āvāhasi*, *ha* ist ganz zerstört, *si* mit Mühe erkennbar. *Pajopadāye*, *jo* ist sicher, *ye* wenigstens wahrscheinlicher als *ne*. *Ambikajanāo* gleicht allerdings auf den ersten Blick Cunningham's Lesung *ābakejanibhu*. Bei genauerer Betrachtung lässt die Form des scheinbaren *ā*-Striches der ersten Silbe erkennen, dass es ein zufällig mit dem vorhergehenden Horizontalstriche verbundener Anusvāra ist. Ferner wird es deutlich, dass für *bake biko* zu lesen ist, da zwischen den beiden Aksharas nicht ein gerader Strich, sondern ein etwas unförmliches Dreieck steht, das sowohl mit *ba* als auch mit *ka* zusammenhängt. Der scheinbare *e*-Strich des vierten Akshara sitzt zu tief an der untern Curve von *ja*, als das er ein wirkliches Zeichen sein könnte. Ausserdem zeigt dieser Theil des Buchstabens noch eine Verunstaltung, indem scheinbar noch ein *u* oder ein zweites *ja* unten angehängt ist. Die fünfte Silbe ist keineswegs ein klares *ni*, sondern es kann auch ein *nā* sein, dessen *ā*-Strich durch eine unförmliche, nach oben sich erstreckende Abschürfung verunstaltet ist. Das letzte Akshara ist so übel zugerichtet, dass von einer wirklich sichern Lesung keine Rede sein kann. Links ist kein Verticalstrich, wie das bei *bhu* erforderlich ist. Rechts dagegen findet sich ein solcher, der oben sehr breit ist und an dem links in der Mitte ein breiter, am Ende beschädigter Horizontalstrich hängt, während ein zweiter von der Wurzel nach links läuft. Am ersten könnte der Buchstabe *o* gewesen sein. Folgende Elemente lassen sich also mit Sicherheit bestimmen *a . b . k . j . n .*, wahrscheinlich sind der Anusvāra nach *a*, *i* nach *b*, *a* nach *ka*, *ā* nach *n*, und möglich ist *o*. Da in allen Versionen ein Wort, welches Frau bedeutet, an dieser Stelle steht (siehe Anm. 2 zur Uebersetzung), so glaube ich, dass *ambikajanāo* herzustellen ist. *Khudam*, *dam* ist zerstört. *Cā mamgalam* und *kaleti* ist ganz deutlich.

Z. 25. Lies *kataviye*; *kho* ist sehr deutlich. *Apaphale cu* ist ganz deutlich, aber *cu* zu lesen. *Ese*, das erste *e* ist etwas verunstaltet, aber erkennbar, das zweite aber Conjectur, da ein grosser Riss, der sich weit nach rechts und links streckt, die Spitze des *sa* zerstört hat. Auf *mahāphale* folgen eine Menge Puncte und Striche, die aber nicht Reste von Buchstaben sind und eine grosse Ader im Steine, weshalb *ye* weit wegsteht. °*Magale. Iyam dāsa*° ist sicher, obschon das *ya* links sehr geschädigt ist und nach *le* noch einige Risse und Löcher folgen. *Samyāpatipati* ist er-

kennbar. Das *a* von *apacati* ist unkenntlich geworden. *Pânesu* ist eine Conjectur, die sich auf die Jaugaḍa Version stützt, nur die Hälfte des *p* und das ganze *â* ist erhalten. *Sayame*, ein Riss oben dicht an der Spitze des *sa* hängt nicht mit dem Akshara zusammen und ist sicher kein *â*-Strich; von einem Anusvâra nach *ya* sehe ich nichts. *Heḍise*, das *e* ist deutlich; hinter dem Worte steht ein grosser Verticalstrich, der aber sicher durch einen Riss entstanden ist und nicht, wie Cunningham meint, *taṃ* repräsentirt. *Mita°*, das *i* ist durch Abbröckeln des eingeschlossenen Gesteines etwas undeutlich.

Z. 26. *Niphatiyâ*, das *pha* ist beschädigt, aber noch erkennbar. *Imaṃ*, das zweite Zeichen ist sehr beschädigt, aber, so gern ich es mit Cunningham *ya* läse, wahrscheinlich ein *ma* gewesen. *Katham iti. E hi ivale* ist bis auf das *va* ganz sicher, obschon jeder Buchstabe ein wenig beschädigt oder durch die zahlreichen kleinen Löcher und Unebenheiten im Felsen gleichsam verschleiert ist. Statt *va* könnte man auch *kha* oder *ma* lesen. *Se hoti. Siyâ*, von *hoti* ist noch das *o* und vielleicht der untere Theil des *t* zu sehen: alles übrige ist durch eine grosse Abschürfung zerstört. *Panâ* für Cunningham's *janâ* ist vollkommen deutlich. *Akâlikyo* sieht wie °*kyo* aus; der Strich rechts ist aber zu schwach und unregelmässig als dass er ursprünglich sein könnte. Lies mit Senart *nicateti* für *niteti*. *Anaṃtaṃ panâ*, in Betreff des letzteren Wortes bin ich nicht sicher, ob statt *nâ* nicht vielleicht, wie der Sinn erfordert, *naṃ* die wirkliche Lesart ist und in den zahlreichen weissen Fleckchen vor dem Akshara ein Anusvâra steckt. *Hamce panâ* für Cunningham's *pamce sukâ* ist sicher, doch ist das letzte *â* nur im Ansatze erhalten. *Ubhayatâ* für Cunningham's *ubiyetaṃ* ist auch nicht zu bezweifeln. Die Lesung *bi* für *bha* ist wohl dadurch veranlasst, dass einige unregelmässige Striche die beiden Verticalstriche des *bha* unten verbinden.

Z. 27. Die ersten neun Buchstaben der Zeile sind viel grösser als die folgenden, beinahe ebenso gross wie die der Zeilen 28—39. Das erste Wort ist übel zugerichtet. Sein letztes Akshara scheint *dhe* zu sein: aber es findet sich unten noch ein gerader Vertikalstrich daran, der freilich möglicher Weise zufällig sein kann. Das vorhergehende Akshara hat mit einem *a*, wofür Cunningham es angesehen hat, kaum eine Aehnlichkeit. Eher könnte es ein schlecht gemachtes *me* sein, aber von einer sichern Lesung kann nicht die Rede sein. Vor demselben finden sich noch mehrere sehr kräftige Striche, die vielleicht Reste eines Buchstabens sind. Ich glaube die Lesart ist entweder *ladhe* oder *âladhe* gewesen. *Palatâ ca anaṃtaṃ puṃnaṃ pasavati tenâ dhammamagalenâ* darf mit Sicherheit gelesen werden, obschon das erste *ma* des letzten Wortes durch zwei *e*-Striche links, die aber an verkehrten Stellen sitzen, und einen rechts, verunstaltet ist und die letzten beiden Aksharas *tenâ* arg mitgenommen sind.

Uebersetzung der Khâlsi-Version.

Der göttergeliebte König *Priyadarśin* redet also: „Das Volk vollbringt vielerlei Arten von Ceremonien, von denen es Heil erwartet *(mamgala)*. Im Unglück, bei Hochzeiten, bei Geburten[1]) (und) bei Reisen, bei diesen und andern ähnlichen (Gelegenheiten) vollbringt das Volk viele Ceremonien, von denen es Heil erwartet. In solchen (Fällen) aber vollzieht das Ammenvolk viele und vielerlei schlechte und nutzlose Ceremonien um des Heiles willen *(mamgala)*[2]). Nun soll man gewisslich Heilsmittel *(mamgala)* anwenden. Jene aber bleiben fürwahr fruchtlos[3]). Aber das Folgende, das Heilsmittel der Pflichterfüllung *(dhammamamgala)* bringt wahrlich reiche Frucht. Dieses (schliesst Folgendes ein) gebührendes Benehmen gegen Sclaven und Diener, Ehrerbietung gegen ehrwürdige Personen, Schonung der lebenden Wesen, Freigebigkeit gegen Brahmanen und Asceten; dieses und anderes der Art nennt man das Heilsmittel der Pflichterfüllung *(dhammamamgala)*. Da soll ein Vater, oder ein Sohn, oder ein Bruder, oder ein Gebieter, oder ein Freund und Bekannter, oder sogar[4]) ein Nachbar (also) reden: Dieses ist etwas verdienstliches, dieses muss als ein Heilsmittel *(mamgala)* gebraucht werden bis der (gewünschte) Zweck erreicht ist.“

Wie (ist das zu verstehen)? Jene (gewöhnlich angewendeten)[5]) Heilsmittel sind zweifelhafter Art. Es mag geschehen, dass sie den erwünschten[6]) Erfolg erzielen; aber es mag auch geschehen, dass (sie es) nicht (thun) und (erfolglos) in dieser Welt zurückbleiben[6]). Das Heilsmittel der Pflichterfüllung ist (in seiner Wirkung) an keine Zeit gebunden[7]). Wenn es auch den (gewünschten) Erfolg nicht hervorbringt, so verschafft es[8]) in dieser Welt (auf andere Weise) reichen Segen und in der anderen Welt unendliches Verdienst. Wenn es aber den (gewünschten) Erfolg erzielt, so ist in beiden (Welten) hier und im Jenseits (alles) gewonnen. Hier entspriesst dem Heilsmittel der Pflichterfüllung der (gewünschte) Erfolg und dort Verdienst ohne Ende.“

Anmerkungen.

1) Für *pajopadâye* ist meiner Ansicht nach nicht *pajopadâne*, wie Senart will, zu schreiben. In der Jaugaḍa Recension ist die Lesart *pajupadâye* vollkommen deutlich ebenso wie *pajopadâye* in dem Dhauli Texte. Es giebt nun eine sehr einfache Erklärung für das Compositum. *Pajopadâye*, ebenso wie *pajupadâye*, ist der Dat. Gen. Loc. von einem Femininum, welches aus *pajâ* und *upadâ* besteht. *Pajâ* steht natürlich für *prajâ* „Nachkommenschaft, Kind“. *Upadâ* dagegen steht zunächst für **uppadâ* und weiterhin für Sanskrit **utpad*, an welches wie in *sampadâ* für *sampad* das Fem. Suffix *â* getreten ist, um den consonantischen Auslaut zu vermeiden. Obschon die Bildung **utpad* im Sanskrit

nicht vorkommt, so darf man dieselbe unbedenklich ansetzen, da die Wurzel *pad*, mit Präpositionen verbunden, ausserordentlich häufig die Bedeutung eines Nomen annimmt und *âpad*, *pratipad*, *vipad* und *sampad* sehr gewöhnliche Wörter sind, während andere Zusammensetzungen wie *prapad*, *upapad* wenn auch seltener, doch wenigstens nachweisbar sind. **utpad* könnte nur „Geburt“ bedeuten und **prajotpad* wäre also gleichbedeutend mit *putralâbha*, welches die Girnâr Version giebt.

2) Den Schlüssel zu dieser schwierigen Stelle giebt die Lesart der Girnâr Version, welche von allen Erklärern der Inschriften als corrupt verworfen wird. Dort heisst es: *Eta tu mahiḍâyo bahukaṃ ca bahuvidhaṃ ca chudaṃ ca nirathaṃ ca maṃgalaṃ karote.* Dies muss im Sanskrit ohne Zweifel durch: *atra tu mahilâ bahukaṃ ca bahuvidhaṃ ca kshudraṃ ca nirarthaṃ ca maṅgalaṃ kurvate* wiedergegeben werden. Das Wort *mahiḍâyo*, welches bei meinen Vorgängern so viel Anstoss erregt hat, giebt sich durch seine Form als ein regelrechter Nom. Pl. eines Fem. auf *â* zu erkennen und der Stamm *mahiḍâ* kann nichts anderes als Sanskrit *mahilâ* sein. Der Wechsel von *la* und *ḍa* ist schon im Sanskrit überaus häufig. Ich will nur an *jaḍa* und seine Ableitungen neben *jala* erinnern, wo die Formen der verwandten indogermanischen Sprachen zeigen, dass das *la* der ursprünglichere Laut ist. Zudem ist die Verwandlung von *la* in *ḍa* oder *ṛa* in den nördlichen Prakrits des modernen Indiens ausserordentlich häufig. Was ferner den Gebrauch von *karote* als 3. Pers. Plur. betrifft, so kommt einerseits in den Prakritsprachen die Auslassung des Nasals in der 3. Pers. Plur. öfter vor. Dieselbe ist ohne Zweifel schon früh in grösserem Umfange, als die schriftlichen Documente sie zeigen, vorhanden gewesen, da in den am weitesten verbreiteten modernen Dialecten die 3. Pers. Sing. und Plur. des Verbs gleichlautend sind. Andererseits könnte man auch annehmen, dass der Verlust des Nasals im Âtmanepada der zweiten Sanskrit Conjugation, der ja auch in *kurvate* stattfindet, auf die Verwendung von *karote* als 3. Pers. Pl. Einfluss gehabt hätte. Welche Erklärung man auch vorziehen mag, so kann kein Zweifel darüber herrschen, dass die Girnâr Version sagt: „In solchen (Fällen) aber vollziehen die Frauen viele und vielerlei schlechte und nutzlose Gebräuche, von denen *sie* Glück *erwarten*“. Mit der Construction des Girnâr Edicts stimmt die Version von Shâhbâzgarhi genau überein. Dort steht anstatt *mahiḍâyo karote*, *thriyaka karoti*. Das erstere Wort lässt die von Kern vorgeschlagene Erklärung „das Weibervolk“ zu, da das Sanskrit eine ganz ähnliche Bildung *strainam* besitzt und das Suffix *ka* auch im Sanskrit z. B. in *râjaka*, *râjanyaka* zur Bildung von Collectiven gebraucht wird. Da die Shâhbâzgarhi Version bis jetzt aber sehr ungenügend entziffert ist, so halte ich es nicht für unwahrscheinlich, dass die wahre Lesart *thriyano*, *strîjano* ist. Bei beiden Lesarten bleibt die Construction dieselbe. Die Lesart der Dhauli Version stimmt genau

mit der von Shâhbâzgarhi. Nach Dr. Burgess' vortrefflichem Abklatsche[1]) lautet sie: *(eta tu) ithi b(ah)ukaṃ (ca) (ba)hu[v]idhaṃ ca (khudaṃ) ca [n]iluthiyaṃ ca maṃgalaṃ kaleti.* Was die Khâlsi Lesart *ambikajanâo* betrifft, so wird dieselbe als ein unregelmässig im Fem. flectirter Nom. Pl. von *ambikajana* = Sanskrit *ambikâjanâḥ* oder besser *ambikajanaḥ* anzusehen sein. *Ambikâ* „Mütterchen" wird, wie *mâtṛikâ*, in der Bedeutung „Amme" gebraucht sein. Läse man, wie nach dem oben Gesagten auch möglich ist, *ambikajanio*, so würde die grammatische Schwierigkeit verschwinden. Aber man hätte dann das seltene, besonders vedische, Wort *janî* oder *jani*. Die Bedeutung würde dann „Ammen und Mütter" sein. Es versteht sich von selbst, dass die Frauen und besonders die Ammen in Indien, wie in Europa, die Hauptanhänger der hundert und aber hundert abergläubischen Gebräuche waren und noch sind, welche hier durch den Ausdruck *maṃgala* bezeichnet werden. Da viele derselben ebenso sinnlos wie ekelhaft sind, so kann es nicht befremden, dass *Priyadarśin-Aśoka* sie tadelt und an ihrer Stelle das *dharmamaṅgalaṃ* „das Gnadenmittel der Pflichterfüllung" empfiehlt. Er steht hierin nicht allein. Die Brahmanischen Lehrer, denen wir die Smṛitis verdanken, waren dem Maṅgalawesen auch nicht hold. Manu IX. 258 zählt die *maṃgalâdeśavṛittâḥ*, „die welche für Geld den Leuten angeben, was für glückbringende Ceremonien zu vollziehen sind und wie sie zu vollziehen sind"[2]), unter die *prakâśâ vañcakâḥ* „die offen umhergehenden Betrüger" und schreibt vor, dass der König sie bestrafen soll.

3) Ich nehme *apaphale* als Vertreter von *apaphalam*, obschon ich die Möglichkeit es durch *alpaphalam* zu erklären nicht bestreiten will.

4) Wegen des Gebrauches von *âva*, *yâvat* vergleiche das in den Jaina Schriften so häufige *jâva* bei den conventionellen Beschreibungen.

5) Falls *ivale* die richtige Lesung ist, könnte es vielleicht für Prakrit *evaḍu* (Hem. IV. 408) stehen.

6) *Vataṃ* erkläre ich durch Sanskrit *vyitam*. Die Redensart *hidalokike vase*, *aihalaukikam vaset* bedeutet eigentlich, dass eine

---

1) Dr. Burgess hat mir seinen ausgezeichneten Abklatsch der Dhauli Version zur Benutzung überlassen und ich werde den Text unmittelbar nach der Beendigung der Herausgabe der Khâlsî und Jaugada Versionen mittheilen. Ich finde leider, dass nicht blos „Anusvâras und Vocalzeichen", wie ich früher meinte, falsch gelesen sind. Der alte Text ist vielmehr nur wenig besser als das von Khâlsî.

2) Diese Erklärung, welche Kullûka giebt: *dhanaputralâbhâdi maṅgalamantrâṇi âdiśya ye vartante te ||* scheint mir die richtige. Die im Petersburger Lexicon gegebene Uebersetzung ‚professionelle Glückwünscher' kommt der von Nârâyaṇa vorgebrachten Erklärung „*maṅgalastutipâṭhakâ* nahe.

verdienstliche Handlung z. B. ein Opfer, oder eine Gabe die Himmlischen nicht erreicht, sondern in dieser Welt erfolglos zurückbleibt. Aehnliche Wendungen sind in der Brahmanischen Literatur nicht selten. So heisst es von dem Todtenmahl, zu dem die Gäste blos aus Freundschaft geladen werden, Manu III. 141: *sambhojanî sâbhihitâ paiśâcî dakshiṇâ dvijaiḥ, ihaivâste tu sâ loke gaur ivândhaikaveśmani* ||.

7) Der Sinn von *akâlikye* ist durch das Folgende gegeben. *Priyadarśin* sagt, dass das *dharmamaṅgalam* sowohl unmittelbar in diesem Leben als auch später nach dem Tode Frucht trägt. Folglich ist *akâlikye* als *yasya kâlaḥ kâlaviśesho nâsti saḥ* „an keine Zeit gebunden" zu nehmen.

8) Ich glaube nicht, dass es nöthig ist für *pavasati pasavati* zu schreiben. Denn *pavasati* findet durch *pravarshati* eine passende Erklärung und *athaṃ* erfordert ein transitives Verb. *Punâ* wird für *puṃnaṃ* stehen, da die Phrase in nächsten Satze wiederkehrt.

Zur orientalischen Sphragistik.

Von

Dr. Stickel.

Durch gefällige Zusendung der Herren Professor D. Justi in Marburg und Dr. Bickell in Innsbruck gelangten die Abdrücke eines Talisman und einiger orientalischer Siegellegenden an mich, deren Originale im Königl. Museum zu Cassel bewahrt werden. Wie der literarischen Hülfsmittel zum Verständniss dieser Art Alterthumsdenkmäler im Verhältniss zu der zahllosen Menge der Siegelsteine, welche Araber, Perser und Türken und andere Orientalen von den ältesten Zeiten her zu gebrauchen pflegen, annoch sehr wenige sind, obgleich mancher werthvolle Beitrag für Geschichte, Paläographie, Philologie aus dieser reichen und zuverlässigen Quelle geschöpft werden kann, möge es gestattet sein, meine Lesung und Erläuterung mitzutheilen, wie sie an das Casseler Museum über die darin bewahrten Stücke gegeben worden.

Bei Anfertigung von derlei Inschriften hat der Stempelschneider die Aufgabe, in engumschränktem Raume ausser dem Namen des Siegelbesitzers zumeist noch einen Wahlspruch desselben oder ein sinnvolles Wort an den Briefempfänger, auch wohl Titulaturen, Jahreszahlen u. dgl. unterzubringen, eine Aufgabe, die mit gerade fortlaufender Schrift oftmals unausführbar wäre. So sucht er sich dadurch zu helfen, dass er, wie es ihm passt, die syntactische Wortfolge seines Textes verlässt, Sylben, selbst einzelne Buchstaben von der gehörigen Stelle ablöst, über oder untereinander setzt und die einzelnen Elemente über der Fläche zerstreut, wo ein Räumchen erübrigt, auch je nach Bedürfniss die Form des Buchstabens auseinanderziehend, verkürzend, mehrere zusammenschlingend u. s. w. Es leuchtet ein, welche Schwierigkeit dem Entzifferer dadurch bereitet wird, dessen Combinationsgabe überlassen wird, gerade diejenige Zusammensetzung der Sylben und Buchstaben aus den manchmal mehrfach möglichen herauszufinden, welche den vom Besitzer des Siegelsteines beabsichtigten Sinn ergiebt. Auch sind die oft ausserordentlich feinen und winzig kleinen Züge, besonders der Ta'lîkschrift, nicht eben geeignet, ihm sein Geschäft zu erleichtern. Mit

der Constituirung des Textes hat er seine Hauptarbeit gethan, wie jeder inne werden wird, der sich hierin versucht.

Belege für diese allgemeinen Bemerkungen bieten auch die Casseler Exemplare. Ich lasse sie nach der Numerirung des dortigen Museums folgen.

I. No. 570. — Silber. Rund. Ein Talisman. — Die Fläche ist in 25 quadratische Vierecke getheilt, mit 4 Segmenten nach aussen. Im Abdruck erscheinen die Wörter und einzelnen arabischen Buchstaben rückläufig, auf dem Originale rechtläufig. Die Schrift ist aber von einem sehr ungeschickten Stempelschneider gravirt, verzerrt, mit den gerundeten und schwunghaften Zügen der nachfolgenden Siegel nicht zu vergleichen.

In den vier äusseren Segmenten stehen die Namen der vier Erzengel: جبرايل *Gabriel*, ميكايل *Michael*, عزرايل *Azraïl*, اسرافيل *Asrafil*. — Diese Engel sollen sich stets in der Nähe des göttlichen Thrones befinden, um Gottes Befehle auszuführen. Gabriel überbringt die göttlichen Botschaften, Michael ist Vorsteher der Elemente, besonders des Regens, Azraïl empfängt die menschlichen Seelen im Moment des Sterbens, daher Todesengel genannt, Asrafil ist Wächter der himmlischen Trompete, die er beim Weltende bläst.

In jedem der 25 Quarrés stehen je zwei einzelne, arg verzogene Buchstaben, die nach Analogie ähnlicher Talismane, in verschiedener Folge gelesen und zusammengesetzt, die zwei Wörter كهيعص und حمعسق werden darstellen sollen. Sie stehen im Koran, jenes zu Anfang der 19. Sure, dieses zu Anfang der 42. Ueber die Bedeutung dieser mysteriösen Wörter bekennen die arabischen Koranerklärer selbst ihre Unkunde; zumeist werden sie als Abbreviaturen von Wörtern durch deren Anfangsbuchstaben genommen. Auf Talismanen dienen sie zum cabbalistischen Gebrauch und werden für um so wirksamer gehalten, je unverständlicher sie sind. —

Die nachfolgenden Vorlagen sind Abdrücke von Siegeln. Diese Siegel unterscheiden sich von den Talismanen dadurch, dass sie immer verkehrt gestochen sind, so dass sie erst im Abdruck gelesen werden können, während die Talismane mit wenigen Ausnahmen gleich auf dem Stein zu lesen sind und abgedruckt verkehrt erscheinen. Auch enthalten die Siegel regelmässig den Namen des Besitzers, die Talismane niemals. —

No. 519. Sardonyx. — Achteck von Doppellinien eingerahmt. Schrift persisches Ta'lik, Sprache persisch.

خدا	*Gott*
عطيم الخلق	*erweist Gnaden.*
مصطفى	*Mustafa.*

Das ف ist durch die Mitte des Feldes in breiten Zuge quer durchgezogen. Mustafa ist der Name vom Besitzer des Siegelsteins. — Wie bei den meisten nachfolgenden Siegeln sind alle freien Stellen mit vielerlei Ornamenten, Arabesken, Sternen, Rosetten, Puncten und Strichen reich und geschmackvoll verziert.

No. 517. Carneol. Oval. Doppellinige Einfassung. Schrift und Sprache wie auf der vorigen No.

مظهر الهى *Gegenstand des göttlichen*
فيض محمود *Gnadenausflusses sei Mahmud.*

Fast wörtlich stimmt hiermit die Inschrift auf dem Siegel des Grossveziers Derwisch Muhammed Pascha, unter welchem die Bukowina an Oestreich abgetreten wurde: درويش محمد اوله مظهر فيض الهى *Derwisch Muhammed sei der Gegenstand des Gnadenausflusses Gottes.*

Ganz unten nehme ich noch winzig klein die Zahl ٩٠ (90) als Datum der Anfertigung des Siegels wahr. Wie oft, ist die Hundert- und Tausend-Zahl zu ergänzen, also entweder 1090 (= 1679 n. Chr.) oder 1190 (= 1776 n. Chr.). — Auch hier reiche Ornamentirung in feinsten Zügen.

II. No. 469, 5. Carneol. Oval, von Doppellinien eingerahmt. — Schrift und Sprache wie auf den beiden vorigen.

بنده خالق *Der Diener* (eigtl. Sclave, Verehrer) *des*
كونين حسين *Schöpfers der beiden Welten* (Existenzen) *Husein.*

Die beiden Welten (كَوْنَيْن ist nach Analogie anderer Legenden mit Sicherheit zu lesen, obgleich durch ein Versehen des Graveurs كوتين steht) sind die gegenwärtige, in welcher wir jetzt leben, und die ihr vorhergegangene, während welcher die Erde unter der Herrschaft der Genien stand. Muhammed wird oftmals als der Gesandte der beiden Welten (رسول الكونين) bezeichnet, sofern seine Mission den körperlichen Wesen (Menschen) und den Geistern galt. — Husein, der Besitzer des Steins, nennt sich, wie es oft auf Siegelsteinen vorkommt, einen Diener Gottes, in arab. Legenden auch nur عبد, d. i. frommen Muselmann.

No. 469, 7. Carneol. Oval, von Doppellinien umschlossen. Ueberaus reich und schön ornamentirt. Sprache und Schrift wie auf den vorigen.

عطا جويد *Gnadengeschenk erfleht*
خليل *Chalil*
از رب كعبة *vom Herrn der Kaabe.*

Der Name des Eigenthümers, in der Mitte in besonderer Umrahmung, bedeutet *Freund:* mit dem Beisatze *Allah's* ist es geläufige Bezeichnung Abrahams, des angeblichen Gründers der Kaaba, des Tempels in Mekka. Der Spruch scheint mit Beziehung darauf gewählt zu sein.

No. 515. Sapphir. Viereckig, doppellinige Einfassung. Sprache und Schrift wie auf den vorigen.

خاک ره قدم	*Staub des Weges vom Fusse*
پاک محمد احمد	*des reinen* (heiligen) *Muhammed ist Ahmed.*

Zu unterst in der rechten Ecke ganz klein ۸۸۷ (887 d. H. = 1482 n. Chr.), das Jahr der Anfertigung. — Mit einem auch sonst vorkommenden bildlichen Ausdrucke für Demuth bezeugt Ahmed, der Besitzer des Steins, seine Verehrung und tiefste Ergebenheit an Muhammed. — Denselben Sinn bietet die Legende eines Siegels in meinem Besitze: خاک پای فخر عالم مصطفی *Fussstaub des Ruhmes der Welt* (Muhammed's) *ist Mustafa.*

No. 32. Carneol. Oval, doppellinige Einfassung. Schrift Ta'lik. Sprache türkisch.

اولدخاتم	*Es sei das Siegel*
سليمان مبارك	*Suleiman's gesegnet!*

Nach der unten stehenden winzig kleinen Ziffer ٦٨ hat ein Suleiman (Salomo) im 68. Jahre eines der letzten Jahrhunderte der Hedschra (1657, 8 oder 1754, 5 n. Chr.) dieses Siegel für sich anfertigen lassen.

I. No. 568. Carneol. Achtseitiges Oblongum, von Doppellinien umschlossen. Schrift und Sprache wie auf der vorigen No.

اوله يا رب متجلی	*O mein Herrgott, möge Hasan wieder auf-*
حسنتبله حسن	*leben in mir mit seinen guten Eigenschaften.*

Der Besitzer, Hasan, führte den gleichen Namen mit dem Khalifen Hasan, dem Sohne Ali's, dem man viele ausgezeichnete Tugenden zuschrieb. Darauf spielt die Legende an. — Unten ۱۱۰٦ (1106 d. H. = 1694, 5 n. Chr.), nicht ganz sicher lesbar.

* * *

Von den etlichen hundert oriental. Siegelabdrücken in meinem Besitze füge ich noch zwei bei. Der erste hat ein persönliches Interesse für mich, weil er mir im Jahre 1830 nach meiner Rückkehr aus der Schule de Sacy's von Goethe mit Bitte um eine Erklärung zugesendet wurde und die erste Anregung gab, mich mit dieser Studienspecialität zu beschäftigen. In Folge davon ist es

dann gelungen, unter dem Zusammentreffen seltenster Glücksumstände in dem kleinen Jena eines der reichsten orientalischen Münzcabinette zu schaffen. — Der Ring mit dem Siegelsteine befindet sich in Goethe's Hinterlassenschaft.

Ovale, ornamentirte Fläche, von Doppellinien umschlossen. Die Legende ist aus dem oft zu Siegelinschriften benutzten 90. Verse der 11. Sure entnommen:

ومن توفيقى *Und kein Beistand für mich*
الا بالله *ausser bei Gott.*

Darunter in doppelliniger, graziöser Bogenumrahmung:

عبده محمد *Sein Diener Muhammed.*

Der zweite Siegelstein befindet sich im Besitze Sr. Durchlaucht des Fürsten Gagarine. Er bietet eine Pehleviinschrift, nur den Eigennamen eines, mir wenigstens, unbekannten Mannes, der zwar deutlich gravirt, doch vermöge der Vieldeutigkeit mehrerer Pehlevicharaktere auf verschiedene Weise gelesen werden kann.



Unter den Namen in Mordtmann's Studien über geschnittene Steine mit Pehlevi-Inschriften DMZS. XVIII findet dieser sich nicht. אפרהאט, אבריהאט, אפרהות u. a. lässt sich lesen. Mit letzterem liesse sich wohl ein آفراه زن *institutionis filius* nach Analogie von  *Schahzat* = شاه زاد bei Mordtmann a. a. O. S. 41. No. 143 combiniren; am nächsten aber liegt, an den bekannten Namen فرهاد *Phraates* zu denken. Dem hat auf mein Befragen auch Herr Professor D. Spiegel beigestimmt mit dem Hinzufügen: „Das Siegel weist uns in eine Zeit, wo zwischen *Ph* und *r* noch kein Hülfsvocal eingeschoben wurde, und das vorgesetzte *a* dürfte auf semitischen Einfluss hindeuten, da den Semiten der Doppelconsonant am Anfange des Wortes unbequem sein musste." — Die Schriftform stimmt mit dem Pehlewi-Alphabete der dritten Periode überein, wie es uns auf den Münzen Chusrav's II. noch nicht ganz sicher, ganz rein aber ausgebildet auf den muhammedanischen und den Münzen von Tapuristan vorliegt.

Eine ägyptische Statuette.

Von

Dr. A. Erman.

(Mit einer Tafel.)

Die auf beigegebener Tafel abgebildete kleine Statue ist in Adana in Cilicien gefunden worden und verdient schon um dieser Herkunft willen Beachtung. Herr Prof. Sachau, auf dessen Wunsch ich sie hier veröffentliche, bemerkt darüber:

„Ein Papierabdruck der Inschrift und eine Photographie der Statue wurde mir in einem Brief meines verstorbenen Freundes Dr. Theodor Bischoff in Aleppo vom 21. Juli 1881 mitgetheilt. Er hatte beides von einer Reise in Cilicien (Frühjahr 1881) mitgebracht. Das Denkmal war in Adana bei einem Hausbau gefunden worden und ist vermuthlich noch jetzt dort vorhanden". —

Das kleine Denkmal schätze ich, wenn ich den Abklatsch seiner Inschrift mit der entsprechenden Stelle der Photographie vergleiche, auf etwa 60 cm. Höhe; das Material scheint ein dunkler Granit zu sein. Die Statue stellt eine egyptische Dame dar, die in der häufigen Stellung der Aegypterinnen kniet, die eine Hand auf dem Schooss, die andere — bald ist es die Linke, bald die Rechte — auf die Brust gelegt (vgl. z. B. Leps. Denkm. II, 46. 57. 79. 83 etc.). Nur die Haltung des Fusses ist ungewöhnlich; sonst halten knieende Frauen den Fuss gestreckt, so dass seine obere Seite und das Schienbein die Erde berühren, während knieende Männer nach Art unserer Statue sich auf die Zehen und das Kniee stützen (vgl. Leps. Denkm. III, 70 d und besonders ib. 75 b.). Die Dargestellte trägt die übliche schwere Haartrisur, in der älteren Form, die das Ohr frei lässt; ihr Gewand liegt eng am Körper an. Es ist nicht ganz leicht über dieses letztere sich klar zu werden. Die gewöhnliche Tracht der alten Zeit [1]), die die Bäuerin so gut

1) Im neuen Reich tragen fast nur noch die Göttinnen das alte enge Kleid, selten nur andere Frauen (L. D. III. 20 c. 42. 62 b), die vielmehr ungeheure weite Gewänder tragen, die ihnen ein höchst barockes Aussehen verleihen (L. D. III. 1. 2. 91. 97. 100. 101. 106. 117 u. s. w.). Auch die Männer erstatzen den alten Schurz durch lange faltige Kleider.





Lith.Anst.v. J.G. Bach, Leipzig.

trägt als die vornehme Dame, ist ein enges Gewand, das unter den Brüsten beginnt und bis auf die Knöchel herabreicht; gehalten wird es von zwei breiten Tragbändern die über die Schultern gehen. (Vgl. L. D. II, 5. 7. 8. 10. 11. 15. 17 u. s. w.) Diese Tragbänder und der obere Saum sind zuweilen bunt oder gestickt (L. D. II, 90. 145, III, 9 f.) Seltener ist nur ein Tragband vorhanden (so L. D. II, 128 bei der Dienerin; ib. 145. III, 9 b. d. 11 a. b. 42), manchmal fehlen sie auch ganz (ib. II, 15. 87. 92. III, 11c. 14. 18. 125c. d. 185c.). Auch unsere Statue scheint dieses Gewand zu tragen, freilich ohne die Tragbänder. Aber über den linken Arm ist hier noch ein Stück Zeug geschlungen, das ich nicht unterzubringen weiss; vielleicht ist es ein selbstständiges Kleidungsstück, eine Art Mantel.

Auf dem Schoose der Statue steht in drei vertikalen Zeilen die Inschrift

1)  ḥtp da sutn prχr ta ḥqt âḥu san ḥsu

2)  âχt nb nfrt n ka n mnat

3)  Sat-Snfru nb âmaχ

„Ein Opfer welches der König giebt (?), ein Todtenopfer von „Brot, Bier, Ochsen, Gänsen, Kleidern und allen guten Dingen — „für den Ka der Amme Sat-Snfru, der Herrin der Würde."

Es ist die gewöhnliche Formel, wie sie auf allen Gegenständen, die auf den Todtenkult Bezug haben, unzählige Mal wiederkehrt; ihr Recitiren sichert dem Todten seinen Unterhalt in der Unterwelt. Unsere Statue entstammt also einem Grabe, wie dies ja auch von vornherein wahrscheinlich ist. Interessant ist der Titel „Amme", den die Dame führt; ohne Zweifel hatte sie die Ehre gehabt, einem königlichen Prinzen die Brust zu geben. Es steht dies nicht vereinzelt da; auch L. D. III, 62c ist eine vornehme Frau in ihrem Grabe dargestellt, wie sie den kleinen Amenophis II auf dem Schoosse wiegt — ja sogar ein hoher Beamter rühmt sich, die „Amme" einer Prinzessin gewesen zu sein und lässt sich auf seiner Statue mit diesem Kinde darstellen (L. D. III, 25, Berliner Museum). Auch in den Familien der Privatleute werden Ammen erwähnt, z. B. auf der Stele c. 168 des Louvre.

Fragen wir nun nach der Zeit, in der Satsnfru lebte, so spricht mehreres für eine Ansetzung in das mittlere Reich. (Dyn. 11—13.) Zunächst die Form des Namens, der „Tochter des Snfru" bedeutet; solche mit „Sohn", „Tochter" gebildete Namen sind in der 12. Dyn. unendlich häufig. Sodann die Schreibungen

 und  und die Bezeichnung n b t â m a χ; in

späterer Zeit hätte man wohl  und  geschrieben und die Verstorbene maātχru genannt. Andererseits verbietet die Form der Schrift bis in das alte Reich hinaufzugehen.

Dieser Ansetzung widerspricht auch der frische Styl des kleinen Kunstwerks nicht. Etwas oberflächlich ist es freilich gearbeitet; dem Arm fehlt jede Muskulatur und bei den Schenkeln und Waden hat der Bildhauer sich arg verhauen, nur mit Verlust ihrer halben Schenkel könnte die Dame aufstehen. Vor dem rechten Fuss ist eine noch unbearbeitete Stelle.

Wie und wann nun diese Statue aus ihrem ägyptischen Grabe nach Cilicien verschleppt ist, wer will das sagen? Cilicien war den Aegyptern des neuen Reichs wenigstens dem Namen nach bekannt, die älteren thebanischen Gräber sind zum Theil frühzeitig beraubt worden und es wäre schliesslich nicht unmöglich, dass schon damals das kleine Denkmal sich an die gegenüberliegende Küste verirrt hätte. Es ist dies im Grunde aber eine müssige Frage, denn dass die cilicische Herkunft der Statue nur eine zufällige ist, steht ja fest.

Tigriña-Sprüchwörter.

Von

Franz Praetorius.

Nur Herausgeber nachstehender elf Sprüchwörter bin ich. Gesammelt und erläutert hat sie ein katholischer Missionar, der mehrere Jahre in Abessinien gewirkt hat. Den Namen desselben zu nennen ist mir nicht verstattet, da es dem Geiste der betr. Genossenschaft zuwider wäre, wenn ein Mitglied derselben mit seinem Namen in einer gelehrten Zeitschrift an die Oeffentlichkeit treten wollte. Also Herr NN. hat 134 Tigriña-Sprüchwörter gesammelt, längere Texte theologischen Inhalts niederschreiben lassen und ist damit beschäftigt, eine Tigriñagrammatik auszuarbeiten, von der die Formenlehre bereits ziemlich fertig ist. Von diesen Sprüchwörtern erscheinen hiermit zunächst die ersten elf nebst Commentar. Mein Antheil an dieser Arbeit beschränkt sich auf einige Kürzungen und wenige Zusätze, welche letztere in eckige Klammern gesetzt sind. Ich sage schliesslich dem Herrn Missionar auch an dieser Stelle meinen Dank, dass er mir gestattet hat, von seinen Sammlungen Kenntniss und Abschrift zu nehmen.

ምስላ፡	Sprüchwörter.
፩፡ ሕማምንያ፡ መባላሽዊ፡ ጥሜትን፡ መዕሽዊ።	1. Krankheit zerrüttet, Hunger macht wahnsinnig.
፪፡ በዓለ፡ ሐዲስ፡ መተር ኣስ፡ ኣብ፡ መንገዲ፡ ይ ትርኣስ።	2. Der Besitzer eines neuen Kopfkissens stützt sein Haupt am Wege.
፫፡ ትምባኾን፡ ኣንካብ፡ ጋሻ፡ ምስላን፡ ኣንካ ብ፡ ዓሻ።	3. Tabak von Fremden; Weisheitsspruch vom Thoren.

፬ ፡ ክልተ ፡ ጕረሓትስዩ ፡ ሐመዅስቲ ፡ ስንቆም ፡፡ — 4. Zwei Scheine (mitsammen), Asche ist ihre Wegzehr.

፭ ፡ ገመልዩ ፡ ሰረቕምስ ፡ ጐምቡስ ፡ ጐምቡስ ፡ ይቡሉ ፡፡ — 5. Die ein Kameel gestohlen haben, ducken sich.

፮ ፡ ንጸንጸዩን ፡ ቍስሊ ፡ ኣይትርኢ ፤ ንቈልዑን ፡ ስኒ ፡ ኣይትርኢ ፡፡ — 6. Den Fliegen zeigt man keine Wunde und den Kindern nicht die Zähne.

፯ ፡ ንሐማትኪዩ ፡ ሐኖግ ፡ ሐኖግ ፡ እንተ ፡ ኣበየትካ ፡ ሕኖቓ ፡፡ — 7. Der Schwiegermutter gib (zuerst) gute Worte; will sie (dann) nicht, hänge sie!

፰ ፡ ሬቲኻደ ፡ ንንጉሥ ፡ ትምርቐ ፡፡ — 8. Bringt man denn gern dem Könige Geschenke?

፱ ፡ ኣንጉብ ፡ ምሕርስዩ ፡ ኣዕምር ፡፡ — 9. Weisheit ist besser als Gelehrsamkeit.

፲ ፡ ኪዱን ፡ ኣይትበሎ ፤ ከምዚኸይድን ፡ ግበር ፡፡ — 10. „Gehe" sage zu ihm nicht, thue es ihm aber an, dass er geht.

፲፩ ፡ ስዋኽን ፡ ጠዓመና ፤ ማይ ፡ ዝፋጣቕኹን ፡ ይግማና ፡፡ — 11. Euer Bier hat uns geschmeckt; gebt uns noch (von diesem) Wasser, welches ihr verdorben habt.

1. ሕማምንዩ zusammengesetzt aus ሕማም + ን + ዩ. ን, dem in dem zweiten Satzgliede ን von ጥዕናትን entspricht, ist die einfachste Conjunction = und, die aber kaum anders als doppelt gebraucht werden darf; zuweilen vertritt aber auch ein እውን das zweite ን. [እውን, ውን nicht = ወ + ኒ, sondern zur Wurzel ኣመነ gehörig; vgl. auch Gramm. § 35 b]. — ዩ eine affirmative enklitische Partikel, die namentlich in Sentenzen und Sprüchwörtern zur Anwendung kommt: fürwahr, wohl, halt. Im familiären Conversationston hört man es auch oft als selbstständiges Wort in dem Sinne von so?, wirklich?, in der That. — መባላሸዊ Verbalsubstantiv des Kausativstammes = verderbend, verderblich, fem. መባላሸዊት, plur. መ

ባላሸዉ oder ምባላሸዉቲ. Die Bedeutung dieser Form enthält immer ein mehr oder minder kausatives, instrumentales Moment, z. B. መገበሪ Werkzeug, መምሀሪ alles, was zum Unterrichte dient, ማእከቢ (nicht starres Substantiv = Scheune, cfr. Praetor. Grammatik pag. 184) alles, was zum Sammeln, Versammeln dient, auch ecclesia, Versammlung. So lautet im Katechismus auf die Frage: ቤት፡ ክርስቲያን፡ምንታይ፡እዩ፡፡ die Antwort: ናይ፡እት ጠመቁ፡ማእከቢ (oder auch die Femininform ማእከቢቲ) die Versammlung der Getauften. Es wird diese Form መገበሪ ziemlich regelmässig von allen Zeitwörtern gebildet, im Plur. neben መገበር und መገበርቲ auch መጋበሪ [Tigriñagr. § 135] allerlei Werkzeug; ebenso መኳረዒ Werkzeug zum Schlagen (Hammer), plur. መኳረዕ, መኳረዕቲ und መኳሩረዒ. Dass die Form መገበር auch als abstractes Substantiv aufträte, ist mir nicht bekannt; dafür werden die im Tigriña sehr klar geschiedenen Formen ምገበር (Infinitiv) und ንብረት gebraucht. Die in Praetorius' Grammatik [S. 184] angezogenen Beispiele des Gegentheiles scheinen mir nur Nachlässigkeitsfehler der amharisirenden Uebersetzer zu sein. Die Form auf ī ist die eigentliche regelmässige Participialbildung; die Formen መገበር und መጉበር dagegen sind substantivisch und kommen nicht von allen Zeitwörtern vor. — Der Stamm ኣባላሸወ verderben, zu Grunde richten, ist mir nur in dieser und in der passiv-reflexiven Form ተባላሸወ bekannt; es gibt aber auch ein Adjectiv ብላሽ verdorben, z. B. ብላሽ፡ ነገር eine verfehlte Sache. [Dieser auch im Amh. nicht ungewöhnliche Stamm hat sich wahrscheinlich aus بلاش = بلا شى entwickelt]. — ጥሜት Hunger für ጥምየት [Tigriñagr. S. 177]. — መሃሸዊ Part. causat. von ሃሸወ toben, wahnsinnig sein. Es sei bemerkt, dass die Schreibweise ሃ statt ሀ nur aus Vorliebe für die etwas gefälligere Form des Buchstabens entstanden ist und durchaus nicht eine Verlängerung des a bedeutet. Die Form müsste eigentlich lauten መሀሸዊ, oder mit Verlängerung des a wegen des darauffolgenden Gutturals ማሀሸዊ; aber wie es sehr häufig in diesen Fällen geschieht, hat der Guttural

den a-Laut für sich genommen und den Vokal des vorhergehenden Consonanten abgeschwächt. So schreibt man noch gewöhnlich ኦርባዕት, obgleich man spricht ኣርብዓት vier; ተባሀለ obgleich man spricht ተብሀለ u. s. w. [Tigriñagr. § 82]. Um auf die oben bemerkte Verwechselung von ሣ und ሠ zurückzukommen, möge hier ein Wort über die Aussprache der Form Gheez der äthiopischen Charactere seine Stelle finden: Die erste Form hat durchweg den a-Laut verloren und dafür das ae angenommen mit Ausnahme der h und der beiden Gutturalen አ und ዐ. Es entsteht hierdurch eine Schwierigkeit, den ae-Laut auszudrücken, wenn er mit ሀ, ሐ, ኀ, አ und ዐ der Flexion wegen zu verbinden ist, wie dies namentlich der Fall ist in der Endung der 3. Person sing. praeter. und in dem Suffix. 3. pers. plur. fem. Es bieten sich zwei Wege dar, dieser orthographischen Schwierigkeit zu begegnen; entweder lässt man auch in diesen Fällen die Gheezform stehen, welche dann ausnahmsweise wie ae zu sprechen ist, oder man hilft sich mit der Form Hamis und schreibt also z. B. ሰምዔ audivit, አቦኤን pater earum (ejus, Höflichkeitsform). Wohl schreiben die Uebersetzer der in Basel gedruckten Evangelien die Endung des praeteritum überhaupt mit der fünften Form, aber ohne allen Grund, ja gegen die Tendenz des Tigriña, das lange ē, auch wo es im Aethiopischen steht, durch ae zu ersetzen. So schreibt man ebenso gut ፋረ wie ፋሬ. Das Hamiszeichen ist nur da nöthig, wo ie auszusprechen ist, z. B. ጊዜ Zeit, oder wo die Flexion es erheischt, z. B. in dem Suffix. der 1. Pers. des Verbal-Infinitivs, also ገቢሬ (ich) gethan habend; obgleich auch in diesem letzteren Falle Viele ገቢረ schreiben.

---

2. መተርኣስ Kausativsubstantiv von ተርኣሰ (sich) das Haupt stützen, ኣተርኣሰ machen dass u. s. w., መ also: Alles was zum Stützen des Hauptes dient. — Der Statusconstr. በዓል ohne alle Veränderung. Es ist dies Regel im Tigriña, die nur Ausnahme erleidet in den auf i auslautenden Wörtern, welche ihr i in ĕ resp. in die sechste Form verkürzen. [Danach scheint die Bemerkung Dillmann's im Lit. Centr. 1872, 1325 zu Praetorius' Tigriñagr. S. 210 f. doch nicht ganz zutreffend.] Der alte äthiopische St. constr. ist beibehalten in manchen, unverändert ins Tigriña herübergeholten Ausdrücken, meist theologischen oder liturgischen Inhalts, z. B. ቤተ፡ክርስቲያን፡ ስርዓተ፡

ኃጢኣት. — መንገዲ, besser im Tigr. መገዲ; መንገዲ mehr amharisch, Weg. — ይትርእስ: zu bemerken die Beibehaltung des Praeformativ-ተ im Imperfect., wo es gewöhnlich verschwindet. Einige solcher Reflexiv-Passiv-Formen werden als neue Verba quadrilit. behandelt: so auch ተንሠኤ. Imperf. ይትንሠእ [Tigriñagr. § 178]. Doch ist in obiger Form bemerkenswerth, dass das Ende gleichwohl passivisch vocalisirt ist [Tigriñagr. S. 275]; es heisst auch in der That das Präteritum ተትርኣሰ, also doppelt passivische Bildung.

---

3. ትምባኾ Tabak. ን—ን, s. zu 1. — ጋሻ der Fremde pl. ኣጋኢስ, vom äthiop. ገሕሠ. — እንካብ äthiopisch እምኅበ von; zu bemerken das ካ; so auch ብዘይካኣይ ohne mich, ብዘይካኻ ohne dich u. s. w. [Vgl. Amh. Gramm. S. 268 Anm. — Die Richtigkeit der Form ብዘይካኡ ist Tigriñagr., Beilage Joh. 1, 3 mit Unrecht in Abrede gestellt.] ዓሻ Thor, Narr, davon ኣዕሸወ zum Narren halten. ዕሽነት Thorheit; s. zu 1.

Zum Verständniss dieses Sprüchwortes sei bemerkt, dass es in Abessinien die Höflichkeit erfordert, einem Fremden Tabak anzubieten; ganz widersinnig würde es sein, wollte man von dem Fremden Tabak verlangen; ebenso widersinnig ist es von einem Thoren einen Weisheitsspruch zu erwarten.

---

4. Da ich keinerlei Grund einsehe, ኽልቴ zu schreiben, so ziehe ich die Schreibart ኽልተ vor. — ጕሬሓት; ich vermag über Etymologie und Flexion des Wortes keine Auskunft zu geben. — ስ ist das hervorhebende äthiopische ሰ; verwandt mit ihm und in der Conversation sehr häufig ist ሲ. Man gebraucht letzteres besonders, wenn man einen schon ausgesprochenen Gedanken, der aber nicht verstanden worden, zur Verdeutlichung wiederholt; es hängt sich enklitisch an das hervorzuhebende Wort an. — ሓመኹስቲ Asche [Tigriñagr. § 96]. — Der Sinn dieses Sprüchwortes ist: Zwei schalkhafte Menschen, die zusammen reisen, wollen einer dem andern schlimme Streiche spielen, indem sie Asche in des Genossen Mehl mischen, und kommen so beide zu Schaden.

---

5. ሰሪቆም Infinit. Verb. von ሰረቐ stehlen. Hier einiges über den Gebrauch des alten Infinit. Verb. im Tigriña: Er kommt unseres Wissens nicht ohne Suffix vor und wird daher im Gebrauch fast nur als Particip, ja geradezu als ein Indikativ der vollendeten Handlung betrachtet [Tigriñagr. S. 336]. In gewissen Wendungen gibt sich auch der Infinitiv-Character noch klar zu erkennen; so sagte mir eines Tages ein Begleiter auf einem Spaziergange: ስዊርና ፡ ኣይፈለጥን ich weiss (die Zeit) nicht, dass wir spazieren gegangen (so lange schon ist es her), wörtlich: unser Spazierengehen weiss ich nicht [?]. Der bei weitem häufigste Gebrauch aber ist der als Particip des Perfects (mit oder ohne ኣሎ), ja, wie gesagt, geradezu als Perfect; nicht aber als historisches Perfect. — ጕሞብስ einer von den zahlreichen adverbialen Ausdrücken, welche mit በለ verbunden den entsprechenden Verbalbegriff darstellen [Tigriñagramm. § 211]; z. B. ሐፋ ፡ በለ oben sein, ድኅር ፡ በለ zurückweichen, etc. etc. Sehr häufig steht በለ als Infin. Verb. mit einem andern Hauptzeitwort verbunden, z. B. ቶሎ ፡ ቢልካ ፡ ንዓ komm schnell. Dieses Hauptzeitwort wird manchmal ausgelassen, wenn es sich aus dem Zusammenhange ergibt; so sehr häufig in der Frage, wenn auf etwas schon Gesagtes Bezug genommen wird, z. B. ክመይ፡ቢሉ Wie so? (sc. ist das, verhält sich das so). So heisst es in einem Katechismus የሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ንምንታይ ፡ ሰብ ፡ ኮነ። Antwort: ንኣና ፡ ኪድኅን። Frage: ክመይ፡ቢሉ። Warum ist Christus Mensch geworden? — Damit er uns erlöse. — Wie thuend? Oder unpersönlich: ኣቦን ፡ እኖን ፡ ኣለውዎዶ። Antw.: እወ ፡ ኣለውዎ። Frage: ክመይ ፡ ቢሉ። d. h. Hat er (Christus) einen Vater und eine Mutter? — Ja. — Wieso? — Interessant ist dieses ቢሉ noch in folgender Wendung: ዓይ ፡ ይመጽእ ፡ ቢሉ ፡ ደመና ፡ ኮይኑ. Es sieht sich darnach an, dass es regnen wird; es ist Gewölk da. (NB. Da ich oben das Sadiszeichen ኅ angewendet habe, so sei mir gestattet, einen Irrthum zu berichtigen, den ich in Praetorius' Grammatik Seite 20 § 9 finde. Es heisst daselbst: „Das alte Zeichen ኅ ist somit ganz geschwunden. Viel natürlicher wäre es gewesen, wenn vielmehr ኅ fortgefallen wäre, und ኅ seinen alten Werth behalten hätte“. Letzteres ist in der That der Fall; es ist rein

individuelle Sonderthümlichkeit oder inkorrekte Schreibung der betr. Texte, wenn man dort ኻ für ካ findet).

Obiges Sprüchwort enthält eine Ironie auf die Thorheit derjenigen, die sich zu verbergen suchen, während ihr Unrecht offen am Tage liegt.

---

6. In der Form ኢይትርፊ fehlt der zweite Theil der Negation, ን.

---

7. [Zu ሕናኸ wird zu vergleichen sein Dillm. lex. 108 f. II ሐናከ].

---

8. ፈቲኻ. Infinit. Verb. mit Suffix. 2 pers. masc. sing. von ፈተወ lieben, abgekürzt aus ፈቲዎኻ [Tigriñagr. S. 286]. — Es bietet sich hier Gelegenheit, ein Wort über den Gebrauch der Aspiration bei gewissen Consonanten zu sagen. Kann man auch nicht Alles genau fixiren, da auch in derselben Gegend vieles schwankend ist, so dürften doch folgende Punkte ziemlich allgemeine Gültigkeit haben. Einer Aspiration fähig sind folgende Laute: ሰ. ቀ. ከ. ተ. ዘ. ደ. welche dann ሸ. ቐ. ኸ. ቸ. ዠ. ጀ geschrieben werden; die drei letzteren kommen jedoch mehr nur in amharisirenden Formen vor. [Der Herr Verf. bezeichnet hier wohl irrthümlich gewisse andersartige Lautvorgänge gleichfalls als Aspiration]. (Auch ኧ und ዃ zu schreiben ist wohl kaum zulässig, da letzteres Zeichen den ihm eigentümlichen gutturalen Anstoss immer, und ersteres fast immer noch bewahrt hat. Wenn manche Tigriñaschreiber derselben zu bedürfen glaubten, so kam das wohl nur daher, weil bei diesen Lauten im Amharischen der consonantische Werth gänzlich verschwunden, und man für das Tigriña das Gegentheil anzudeuten für nöthig hielt. Ebenso verhält es sich mit ሐ und ኻ. Dies zur Ergänzung des in Praetorius' Grammatik pag. 18 u. 19 §. 8 Gesagten). Im Allgemeinen kann die Aspiration dieser Laute nur stattfinden, wenn ihnen ein Vocal vorhergeht. Eine Aspirata verliert die Aspiration wenn der vorhergehende Vocal verschwindet. Also: ረኸበ፡ ተረኸበ aber እርከበ፡ ኪለው aber ንኺለው፡ ኪዶ aber ይኺይዶ፡ ኮና aber ምኾና፡ ሰቐለ aber መስቀለ. Die Aussprache dieser Aspiraten anlangend, so ist ቐ durchaus nicht gleich ኸ. wie ich in Praetorius' Gramm. § 8 lese, sondern ein ganz eigenthümlicher Kehllaut, der in der That, wie Isenberg sagt, sehr dem arab. خ gleicht; ቀ dagegen ist

ganz wie der entsprechende äthiopische Consonant ein eigenthümlich hinausgestossenes k. Das Suffix der 2. Pers. ኻ, ኺ, ኹም, ኽን erhält ausnahmsweise die Aspiration nicht in seinen Verbindungen mit ኣሎ, um die so entstehenden Formen von den einfachen Formen der 2. Pers. des nämlichen Verbums zu unterscheiden. Also ኣሎኻ du bist, aber ኣሎካ (auch ኣሎኪ) dir ist, du hast. Nach እ und ዕ ist der Gebrauch verschieden, jenachdem man diesen Zeichen einen consonantischen Werth beilegt oder sie quiesciren lässt. In ersterem Falle schreibt man z. B. ሰምዕኩም, im zweiten Falle ሰምዕኹም ihr hörtet.

---

11. Scherzhafter Ausdruck um der Hausfrau wegen ihres vortrefflichen Bieres eine Schmeichelei zu sagen. — Die 2. Pers. fem. Plur. als Höflichkeitsform; sie dient in den nördlichen Provinzen auch noch als eigentl. Plur. — ዘፋጣቕኽን ist mir übersetzt worden „que vous avez gâté“: ich kann aber keinen weiteren Aufschluss über diese Form geben. [Etwa ዘኣቕፋትኽን, von ጠፍአ?].

Noch einmal zur Geschichte der Etymologie von θεός.

Von

Dr. J. Löbe.

Nach einer Bemerkung in Band XXXII, S. 502 dieser Zeitschrift hatte Dr. Nestle in einer sprachwissenschaftlichen Abhandlung des syrischen Kirchenvaters Jakob v. Edessa gefunden, dass derselbe bezüglich des griechischen Gottesnamens, θεός, neben der gewöhnlichen Ableitung von Wörtern, welche laufen (θεῖν) und sehen (θεᾶσθαι) bedeuten, noch eine dritte von einem Worte mit der Bedeutung brennen, verbrennen anführe, und da ihm kein andres dieser Bedeutung entsprechende Wort als δαίειν einfiel, dasselbe ihm aber zweifelhaft war, „weil er diese Etymologie aus der ihm bekannten griechischen Literatur nicht belegen könne": so richtete er an a. St. eine diesbezügliche Frage an die klassischen Philologen. Indess es wurde ihm darauf von dieser Seite keine Antwort, und nun macht er in Bd. XXXVII, S. 126 bekannt, dass er selbst in dem Ἐτυμολογικὸν ἔμμετρον des Euchätenmetropolitans Johannes die Beantwortung seiner Frage gefunden habe, nämlich das qu. Wort sei αἴθειν, denn Johannes sage, nach Anführung der andern Ableitungen von θεῖν und θεᾶσθαι, „αἴθει τε πᾶν ῥύπασμα καὶ πυρὸς πλέον". Aber es entsteht ihm nun die neue Frage: „woher hatte Jakob diese Etymologie und woher hatte sie der Bischof des 11. Jahrhunderts?" Ich kann zwar diese Frage auch nicht beantworten, will aber bemerken, dass diese Etymologie den Philologen längst bekannt gewesen ist, nämlich Gerh. Joh. Vossius im Etymologicum linguae latinae, Neapel 1762, I. p. 241, nachdem er aus Festus citirt hat, dass das lateinische deus vom griechischen θεός abstamme, fragt, wie Dr. Nestle, sed unde θεός? und gleich an erster Stelle, vor Anführung der andern Ableitungen, setzt er: (Johannes) Damascenus et ex eo Thomas lib. de Veritate ac ex utroque Coelius Rhodiginus (Lectt. antiq.) lib. XXII. cap. IV. censent esse ab αἴθειν, hoc est ardere, nempe ob malorum consumtionem, unde et in Scripturis dicitur (deus) esse ignis absumens. Der Unterschied ist nur der, dass der Name nach Johann Damascenus mehr biblisch (nach Deuteron. 4, 24) einen Verderber, Vernichter

der bösen Menschen bezeichnen soll, wie auch das *πᾶν ῥύπασμα*, alles Schmutzige, Befleckte, Gemeine, des Bischofs Johannes in metaphorischem Sinne genommen werden kann, während Jakob v. Edessa, nach Dr. Nestle's Uebersetzung, ihn als Verbrenner, Vernichter aller schlechten Materie deutet, was eine ziemlich gnostische Färbung hat und nicht einmal der dazu citirten Stelle Joel 2, 3 entspricht. Freilich kann man wieder fragen, woher hat der Damascener die Etymologie von *αἴθειν*? Nun doch wahrscheinlich aus derselben Quelle, aus welcher sein Landsmann, der Edessener, und wer in den griechischen Kirchenvätern belesen ist, wird vielleicht darüber Auskunft finden; Cod. Rhodiginus sagt nichts als was bei Vossius steht. Uebrigens hätte sich Dr. Nestle für sein Rathen auf *δαίειν* vergleichsweise auf die ihm bekannte Stelle des Macrobius Saturn. 1, 23 berufen können, wo derselbe auch nach dem Stoiker Posidonius den Begriff des Brennens im göttlichen Wesen anführt, indem er von den *δαίμονες* sagt, dieser Name wäre von *δαίειν* abzuleiten, was sowohl = *καίειν* als auch = *μερίζειν* sei, mit der allerdings etwas gezwungenen Erklärung, quia ex aetherea substantia parta atque divisa qualitas illis est. Und will man vollends der ungenirten Etymologie der alten Grammatiker, welchen alles Unmögliche möglich ist, Glauben schenken, so ist *αἴθειν* geradezu aus *δαίειν* geworden, nämlich nach dem Etymologicum Magnum p. 33 ed. Sylb. so: *αἴθω ἐκ τοῦ δαίω = καίω, ὑπερβιβασμῷ* (nämlich durch Versetzung der Laute) *αἴδω καὶ τροπῇ τοῦ δ εἰς θ — αἴθω!*

Ursprung der sieben Wochentage.

Von

E. Mayer, Ingenieur in Posen.

Es ist eine längst bekannte Thatsache, dass die uralten Völker die sichtbaren Einflüsse von Sonne und Mond auf den Wechsel der Jahres- und Tageszeiten und auf die ganze Natur schon in frühesten Zeiten auch den anderen Gestirnen, namentlich den Planeten zuschrieben; dass sie alle lebenden und leblosen Dinge sowie alle Eigenschaften, Naturerscheinungen, Lebensschicksale u. s. w. unter die Herrschaft der sieben mit blossem Auge sichtbaren Wandelgestirne als regierenden Gottheiten vertheilten; und dass in einer natürlichen Consequenz hieraus die Astrologie entstand, die vermeintliche Kunst, durch Berechnung aus dem Laufe der Gestirne Ereignisse und Lebensschicksale vorherzusagen.

Bei dieser astrologischen Vertheilung der Himmelsabschnitte, besonders der Ekliptik und der damit zusammenhängenden Zeitabschnitte unter die Herrschaft der sieben Planeten (worunter Sonne und Mond mit inbegriffen) finden wir diese immer in der naturgemässen *Reihenfolge* ihrer *Umlaufszeiten* geordnet, wobei selbstverständlich die Sonne an die Stelle kommt, die in unserem Planetensysteme die Erde einnimmt:

☽ Mond, ☿ Merkur, ♀ Venus; ☉ Sonne, ♂ Mars; ♃ Jupiter, ♄ Saturn. Bei der Vertheilung der zwölf Häuser des Thierkreises nehmen Sonne und Mond als Vorsteher der beiden Hemicyclen die Zeichen des Löwen und Krebses ein; die übrigen sind zu beiden Seiten derselben, einander paarweise entsprechend, in der angegebenen Reihenfolge geordnet.

Die sechsunddreissig Dekane, deren jeder 10 Grade umfasst, beginnen im ersten Dekane des Widders mit Mars, von wo aus die regelmässige Reihenfolge sich fünf mal wiederholt; schliesslich nimmt Mars auch den letzten Dekan der Fische ein, und beherrscht demnach hier zwei benachbarte Dekane. Den Dekanen entsprachen die ursprünglich zehntägigen Wochen, deren drei auf einen Monat kamen, indess fünf Schalttage am Ende jedes Jahres das Sonnenjahr auf 365 Tage ergänzten.

Die Vertheilung der 360 Grade unter die regierenden Gottheiten beginnt ebenfalls im Widder mit dem Vorsteher des Widders:

Mars im ersten Grade, und die vollständig regelmässige Reihenfolge erleidet nur dadurch eine stellenweise Unterbrechung, dass der erste Grad jedes Thierzeichens denselben Vorsteher haben muss wie das ganze Thierzeichen; von diesem aus läuft sie dann ohne Störung durch das ganze Zeichen fort.

In den 28 Mondstationen wiederholt sich die Reihenfolge der sieben Planeten viermal.

Da erscheint denn die Ordnung der sieben Wochentage mit ihren aus den noch heutzutage giltigen Benennungen derselben allgemein bekannten Vorstehern auffallend unregelmässig, denn es folgen aufeinander:

☉ ☽ ♂ ☿ ♃ ♀ ♄.

Nun aber theilen die Werke der älteren und neueren Astrologen, sowie auch diejenigen ihrer Gegner, die um sie zu widerlegen die Regeln der Astrologie angeben, übereinstimmend mit, dass der Tag schon seit den Zeiten der alten Aegypter, denen sie den Ursprung ihrer Wissenschaft zuschreiben, in vierundzwanzig Stunden eingetheilt worden sei, und zwar, mit Sonnenaufgang beginnend, in zwölf Stunden des Tages und zwölf Stunden der Nacht. Um ferner für den Zweck eines Horoskopes den Vorsteher einer bestimmten Stunde zu ermitteln, müsse man die erste Stunde des Tages unter die Herrschaft des Vorstehers des ganzen Tages stellen, dann stehen die übrigen Stunden in der regelmässigen Reihe fortlaufend unter der Herrschaft der sieben Planeten.

Wenn man sich nun nach dieser Regel eine Uebersichtstafel für alle Stunden der Woche anlegt, wie die alten Astrologen sich solche anzufertigen pflegten, so erhält man folgendes Resultat (siehe Tabelle S. 455):

In dieser Tabelle bemerkt man, dass die Gesammtreihenfolge keine Unterbrechung erleidet, sondern dass sich regelrecht die erste Stunde des Montags an die letzte des Sonntags, die erste des Dienstags an die letzte des Montags u. s. w., und endlich die erste Stunde des Sonntags an die letzte des Sonnabends in fortlaufender Ordnung anschliesst.

Folgerichtig ist jene astrologische Vorschrift eigentlich nur umgekehrt auszudrücken: Die Stunden haben fortlaufend die Planeten in der bekannten Reihenfolge zu Beherrschern, und der Vorsteher der ersten Stunde jedes Tages ist zugleich auch der Vorsteher des ganzen Tages. Daraus geht die siebentägige Woche als astrologische Zeiteintheilung von selbst hervor. Ein neues Beispiel des wesentlichen Einflusses, den die mythologischen und besonders die astrologischen Lehren und Bräuche der Vorzeit auf viele der heutigen Einrichtungen und Gebräuche ausgeübt und noch nach Jahrtausenden bewahrt haben.

Wenn Dio Cassius sagt, dass die Reihenfolge der Beherrscher des Tages deshalb so geordnet sei wie sie ist, weil man dem zweiten

musikalischen Intervall, der Quart, entsprechend je die vierte der regierenden Gottheiten aus der bekannten Reihenfolge zu Vorstehern der Tage bestimmt habe, so ist das eine irrthümliche Vermuthung von ihm. In den vierundzwanzig Stunden kehrt die bekannte Reihenfolge dreimal wieder, worauf die drei ersten Gottheiten den letzten drei Stunden nochmals vorstehen, wodurch dann von selbst immer der vierte Planet auf die erste Stunde des folgenden Tages fällt.

Sicher würde schon G. Seyffarth die hier erläuterte Entstehung unserer Woche richtig erkannt haben, wenn ihm nicht zufällig (Beitr. zur Kenntn. der Literatur, Kunst, Mythol. u. Gesch. d. alten Aegypter. Leipzig 1833. Bd. 2, S. 45) gerade hier der Rechenfehler passirt wäre, dass er bei dem herausgegriffenen und unvollständig ausgeführten Beispiele der Stundenvorsteher dreier einzelnen Tage der 23. und 24. Stunde die Vorsteher der 1. und 2. Stunde des Tages giebt, indess die Wiederkehr der Reihenfolge schon bei der 22. Stunde mit dem Beherrscher der 1. Stunde beginnen musste.

	Tag.												Nacht.											
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24
Sonntag	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿
Montag	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃
Dienstag, Mardi	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀
Mittwoch, Mercredi . . .	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄
Donnerstag, Jeudi . . .	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉
Freitag, Vendredi . . .	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽
Sonnabend, Zaturdag . .	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂	☉	♀	☿	☽	♄	♃	♂

Zu Arrians Ἰνδική 4.

Von

R. Garbe.

Ἐρέννεσις ἐν Μάθαισιν,

ἔθνεϊ Ἰνδικῷ, ξυμβάλλει τῷ Γάγγῃ, § 5 (Varianten: *Ἐρρέννεσις, Ἐρίννισις* u. a.). Zu dieser Stelle bemerkt Lassen IA. 1[2] 161 N. 4: „Des *Megasthenes Erennesis* ist die vereinigte *Varâṇasi*. Dieser Fluss mündet nach ihm bei dem Volke der *Mathai* in den *Ganges* ein. Das Bedenken, dass das hier genannte Volk sich nicht aus indischen Quellen nachweisen lässt, scheint mir kein Gewicht zu haben, da auch andere von *Megasthenes* erwähnte indische Völker in ihnen nicht wieder gefunden sind"; Schwanbeck, Megasthenis Indica p. 36 N. 31: „Vox *Ἐρέννεσις* cum nomine urbis clarissimae Varāṇasī mire congruit, quod ex duorum fluminum nominibus compositum etiam in Indicis fluminum catalogis omnibus conjunctum legitur. Sed ne explicationi isti fides deesset, Matharum obscuritas esset illustranda, quorum nomen sanscritum esse *Magadha* conjici potius quam probari potest."

Lassen nimmt den Thatbestand hin, wie der Text des *Arrian* ihm bietet, Schwanbeck hat mit Recht einige Bedenken empfunden und scheint etwas von dem Sachverhalt geahnt zu haben, dessen Darlegung nebst einer Aufklärung der Matharum obscuritas hier folgen möge.

Als dem *Megasthenes* von seinem indischen Berichterstatter der Flusscatalog des Gangesgebietes hergesagt wurde, machte jener bei den Namen der *Varaṇā* und *Asi* die Bemerkung, dass diese beiden Flüsschen der berühmten Stadt *Vârâṇasî* ihren Namen gegeben hätten. Diese Angabe verstand entweder *Megasthenes* falsch oder er liess sie in seinen Aufzeichnungen, als nicht in diesen Zusammenhang gehörig, aus. So weit scheinen die von mir vorausgesetzten Umstände rein hypothetisch construirt; die Begründung bieten die Worte *ἐν Μαθαισιν, ἔθνεϊ Ἰνδικῷ*. Der Berichterstatter des Megasthenes sagte weiter mit Bezug auf Benares, auf dessen Berühmtheit als Hauptsitz brahmanischer Gelehrsamkeit er hinweisen wollte, etwa: *tatra ća maṭhā vartante* „und dort befinden sich die Brahmanenschulen". *Megasthenes* fasste die Worte so auf: „und dort (wo diese beiden Flüsschen

sich in den Ganges ergiessen und wo eben Benares liegt) wohnen die *Mathâs*, — ein Missverständniss, das dem trefflichen Beobachter ebenso zu verzeihen ist, als der bekannte Irrthum, der ihm die Vedenschulen der *Mâdhjandina* (*Μαδιανδινοί* § 4) und der *Kapishṭhala* (*Καμβισθόλοι* § 8) als indische „Völker“ erscheinen liess.

So meine ich also, dass den Worten *Ἐρεννύσης ἐν Μαθαισιν* zu Grunde liegt ein missverstandenes „Benares mit seinen hohen Schulen“. Nebenbei würde sich noch daraus ergeben, dass *Megasthenes* auf dem Wege nach und von *Pâṭaliputra* die ὁδὸς *βασιληίη* (Arr. Ind. 3, 4) entlang zog ohne das nahe gelegene und interessante Benares eines Abstechers zu würdigen.

Zu Kuhn's Ztschr. 27, p. 198: *metta*.

Von

Siegfr. Goldschmidt.

Mit gleichem Erstaunen haben die Pkṛtisten in Kuhn's Ztschr. 27, p. 198 gesehen, dass jetzt auch die classischen Philologen beginnen, sich des Pkṛt anzunehmen, dass sich für *mâtra* die Pkṛtform *matta*[1]) findet, und dass *metta* nicht von *mâtra* herkommt, sondern von **mitra*.

Bekanntlich geht *a* vor Doppelconsonanz im Pkṛt häufig in *e* über, z. B. *heṭṭhaṃ* = *adhastât*, *samettha* (Setu 4, 28 vl.) = *samasta*, *ettha* = *atra*, *etthakka* = *atthakka*, cf. Prâkṛtica p. 6. Das *e* von *metta* gegenüber dem *â* von *mâtra* kann also einem Kenner des Pkṛt so wenig auffallen, dass es wirklich keiner Bemerkung werth ist, wenn auch Lassen vor fast 50 Jahren, als noch kein Pkṛttext, kein Grammatiker und kein Drama in kritischer Ausgabe vorlag, sich darüber verwundern durfte. Ganz dasselbe gilt natürlich von dem fantastischen **itra* = *ettha*, für das eben-

---

1) Hem. (1, 81) zwar gestattet bekanntlich *matta*; die vorliegenden Texte aber widersprechen ihm durchaus. Im Setu z. B. findet sich *metta* 16 mal, *matta* nicht; im Kalpasûtra *metta* (resp. *mitta*) 7 mal, *matta* nicht; im Hâla *metta* 22 mal, *matta* nach dem Index allerdings zweimal, hiervon ist aber ein Fall (239) ein Fehler, offenbar entstanden durch Herübernahme des betreffenden Citats aus der 1. Ausgabe, wo Weber, da das Pkṛt in seiner Hs. fehlte, fälschlich *matta* statt *metta* — wie die das Pkṛt wirklich enthaltenden Hss. schreiben — in den Text, und somit auch in den Index, gesetzt hatte; der zweite Fall (713) ist von Weber selbst mit einem ? versehen worden, was ich mir, da dieser Vers sich nur in einer Hs. findet und daher keine Varianten bietet, nur dann erklären kann, wenn er die Form aus allgemeinen Gründen für verdächtig hielt. In diesem Falle würde ich ganz mit ihm übereinstimmen: auch ich halte *matta* statt *metta*, wo es sich in einer Hs. findet, für einen Fehler und bin überzeugt, dass Hem. durch solche Fehler zu seinem sû in 1, 81 verführt ist.

falls Lassen's Autorität herhalten muss. Es ist gar nicht unwahrscheinlich, dass dieser 1837 noch hoffen konnte, dass weitere Veröffentlichungen aus der damals noch so wenig bekannten Skṛtliteratur sein **itra*, **mitra* belegen würden. Nur beiläufig sei erwähnt, wie merkwürdig es wäre, wenn so gewöhnliche Wörter wie *otra*, *mitra* im Pkṛt gar nicht repräsentirt wären.

Hebräisches כ und arabisches خ.

Von

W. Bacher.

Hinsichtlich der S. 649 des 36. Bandes der ZDMG. von Dr. Löw betonten Gleichstellung der beiden in der Ueberschrift genannten Buchstaben bei der Schreibung des Arabischen mit hebräischen Buchstaben sei es mir gestattet, auf zwei Stellen in David Kimchi's Wurzelwörterbuch hinzuweisen, aus denen hervorzugehen scheint, dass David Kimchi, dessen arabisches Wissen allerdings kein gründliches war, das zur Transscription des arab. خ dienende כ geradezu für ein arabisches Kaf hielt. Er findet es nämlich für nöthig, zu der Erklärung des biblischen חריטים (Jes. 3, 22) mit arab. כריטה (l. כריטה = خريطة) zu bemerken: ידועות בעברי כף בערבי במקומות רבים (Art. חרט, p. 118 a der Ausgabe von Lebrecht und Biesenthal, wo für בעברי irrthümlich בערבי steht). Ebenso bemerkt er bei der Gleichsetzung von hebr. טבח mit arab. طبخ: החית בעברי כף בערבי (Art. טבח, p. 125a, wo wiederum בערבי für בעברי gedruckt ist). — Diese Vorstellung von einem „arabischen Kāf", das aber zum Unterschiede vom wirklichen Kāf כף רפה, also aspirirtes Kāf, genannt ist, findet sich auch bei einem anderen Exegeten des 13. Jahrhunderts, bei Zerachja b. Isaak b. Schealtiel aus Barcellona. Derselbe sagt in seinem im Jahre 1291 zu Rom vollendeten Hiobkommentare (edirt in dem Sammelwerke תקות אנוש von Dr. Schwarz, Berlin 1868, p. 167—293) zu dem Worte יכביר, Hiob 35, 16: איני אצלי מענין כביר אלא משורש אחר אבל יכביר הוא נגזר מן הערבי אשר יאמר לענין מכביר (= مُخْبِر) בכם (= خَبَر) רפה ולמורה כבר (l. l. p. 273). Es ist zu beachten dass Zerachja einer der berufensten Vertreter der arabischen Sprachvergleichung unter den jüdischen Gelehrten des Mittelalters war, worüber näher zu vergleichen: Goldziher, Studien über Tanchum Jeruschalmi p. 19 f. — Als ein merkwürdiges Beispiel, wie bei der Zurücktransscribirung hebräisch geschriebener arabischer Texte das für ك ebensowohl als für خ verwendete כ leicht irre führen kann,

erwähne ich, dass es im Texte der Einleitung Abulwalîd's zum Kitâb-al-luma', bei Munk, Notice sur Abou'l-Walîd, p. 137, Z. 2, wie ich mich aus dem Einblick in das Manuscript der Bodleyana überzeugt habe, statt يفحم heissen muss: يفخم. In מגמ konnte Munk, da er einmal ג mit ج gleichsetzte, mit dem Gedanken an يفحم das übrigens nicht undeutliche ג leicht für ein ج ansehen. Dem يفخم entspricht auch des Uebersetzers מתגאים (Riḳmâ, p. VI, Z. 4).

Avestisch madu-, mada-.

Von

Chr. Bartholomae.

Diejenigen die geneigt sind, nahe verwandtschaftliche Beziehungen zwischen Ṛgvêda und Avesta anzunehmen, identificiren das avestische madu-, im Gâþâ-Dialekt mada-, mit dem indischen mada- und übersetzen es demgemäss mit „Rausch" oder „Rauschtrank". Dagegen stellen die Anhänger der Tradition nach der Neriosengh'schen Uebersetzung von madu-, mada-, welche vidjâ- bietet, für unser Wort die Bedeutung „Wissenschaft, Weisheit" auf. Zur Charakteristik jener seltsamen avestischen Wissenschaft, deren wunderbare Eigenheiten von Hübschmann, Sitzungsberichte der bayr. Ak. d. W. 1872, S. 707 zusammengestellt sind, bin ich in der Lage, einen weiteren, nicht uninteressanten Beitrag zu liefern: sie besteht unter Umständen aus Pferdemilch! Im Nirangistan, auf Fol. 36 a der Münchener Zendhandschrift Nr. 53, lesen wir: dahmo hurąm baraiti madô aspia paiaṅhâ[1]. Die letzten beiden Wörter sind offenbar als Compositum zu fassen; statt paiaṅhâ ist entweder paiâ oder paiaṅhô zu lesen. Der Sinn der Stelle ist: „der Rechtgläubige geniesst hurâ (cf. ind. surâ-); ein madu aus Pferdemilch". — Dass man das Adjectiv aspia-paiah- „aus Pferdemilch bestehend" oder „bereitet" verständiger Weise nur mit einem Substantiv verbinden kann, dass „Wissenschaft" oder „Weisheit" bedeutet, liegt auf der Hand. Was könnte sonst aus Pferdemilch bereitet sein? — Quod erat demonstrandum.

1) Die Pahleviübersetzung dazu ist unverständlich; sie lautet: aSnaf dahm ẑakar vaštamûnto aê aak zakik aspo pîmo.

Anzeigen.

Mirâdj-Nâmeh, publié pour la première fois d'après le manuscrit ouïgour de la bibliothèque nationale, traduit et annoté par **A. Pavet de Courteille.** Paris, Ernest Leroux, éditeur, 1882. XXXI. Uebersetzung 72 und Text 1; nebst einem colorirten Bilde und Facsimile des uigurischen Originales.

Die Zeit zu bestimmen, in welcher man in Mittelasien begonnen, türkische Texte mit uigurischen Lettern zu schreiben, wird noch lange zu den paleographischen Räthseln gehören. Wenngleich über den Ursprung dieser Schriftzeichen, d. h. über die Annahme einer nestorianischen Lehrerschaft, heute kaum mehr gestritten wird, so fällt es immerhin doch schwer, das Datum des ersten Vordringens dieser Religionsbekehrer gegen die westlichen Ausläufer des Thian-Shan festzusetzen. Col. H. Yule, der gründliche Kenner des mittelalterlichen Asiens sagt hierauf bezüglich Folgendes: „The tradition of the eastern churches takes back the preaching of the gospel in China to a very old date indeed. Not St. Thomas only is asserted to have carried so far his indefatigable missionary journeys, for the apostle Bartholomew is related by a syro-arabian writer to have gone preaching to India and further China. Apart from these legends, a christian author of the third century speaks of the Seres with the Persians and Medes among the nations who had been reached by the power of the Word. On tis we cannot build as evidence that Christianity had then extended to China; but that it was in the following century already widely diffused over Mesopotamia and Persia is shown by the number of Bishops and Presbyters who are named as martyrs or otherwise in connection with the persecution of Sapur (Schapur?); whilst the existence of an episcopal see Merw and Tus in 394, raised to metropolitan dignity in 420, shows how early the church had established itself in Khorasan —“[1]. Wenn wir nun im Zusammenhange mit dieser Annahme in Erwägung ziehen, dass die nestorianische Kirche eben im IV. Jahrhundert östlich von Persien, ausser Merw, Herat und Belch, noch in Samarkand, Almalik, Kaschgar und im Lande der Tanguten,

[1] Siehe Cathay and the way thither being a collection of medieval notices of China. Translated and edited by Col. H. Yule. London 1864 S. LXXXVIII

folglich südlich vom heutigen Kumul Bisthümer hatte, so wird man mit Hinblick auf die ethnischen Verhältnisse jener Gegenden wohl der Vermuthung Raum geben dürfen, dass die türkischen Elemente jenseits des Oxus und Jaxartes, als auch im Norden des Thien-Shan-Gebirges schon früh mit den nestorianischen Missionären im fernen Osten im Verkehr gestanden, und dass es daher die Karluk Tagargar (tokuz-uigur) und Uiguren waren, die von Mas'udi Chordadbe und Ebn Dolef geschildert werden — deren Sprache zuerst von den nestorianischen Missionären mit den heute vorliegenden Schriftzeichen geschrieben wurden. In diesem Falle ist es kaum zu bezweifeln, dass zur Unterstützung der ersten Bekehrungsversuche es uigurisch geschriebene türkische Texte christlich-religiösen Inhalts gegeben hat, die aber selbstverständlich dem Fanatismus des schon früh dort aufgetretenen Islams zum Opfer gefallen, für die Nachwelt spurlos zu Grunde gegangen sind. Den ältesten und in jeder Beziehung interessantesten uigurischen Text besitzen wir im Kudatku Bilik, von dem ich in meiner 1870 erschienenen Arbeit grössere Auszüge mitgetheilt, und welcher sowohl in Anbetracht des Wortschatzes als auch der Formen — ein reicher Born für die Turkologie — genannt zu werden verdient. Im Jahre 463 (1068) verfasst, richtiger einem chinesischen Originale nachgebildet, weist der Text allerdings nebst einer geringen Anzahl arabischer und persischer Wörter auch noch gewisse Redensarten auf, die infolge der moslimischen Cultur in der Schriftsprache der Türken schon damals Eingang gefunden, ohne jedoch den eigentlichen türkischen Sprachgeist zu beeinträchtigen. Es wird dem Leser sofort klar, dass er hier mit einer literarisch schon längst festgestellten Sprache zu thun hat, mit einer Sprache, die zu jener Zeit einerseits die Spuren der Annäherung ans Mongolische in merklicher Weise bewahrt hat, andererseits aber ein Compendium jener Formen und jenes Wortschatzes repräsentirt, der heute nur bei einzelnen Dialecten, d. h. auf dem gesammten türkischen Sprachgebiete anzutreffen ist.

Unsicher daher wie unsere Nachrichten über den ersten Anfang des Gebrauches der uigurischen Schriftzeichen sind, haben wir dennoch bezüglich des Aufhörens desselben schon ziemlich festere Anhaltspunkte. Vom Datum des Kudatku Bilik angefangen bis zur Glanzperiode der türkischen Literatur unter dem Timuriden Hussein Mirza Baikara in Herat, sind es nur Münzenaufschriften und vereinzelte diplomatische Aktenstücke, die von dem Fortbestand dieser Schriftgattung Zeugniss ablegen. Da das türkische Element weder unter den Samaniden noch unter den Chahrezmiden tonangebend war, indem im alten Ket und Urgenž sowohl als in Bochara bei den Schriftkundigen die persische und arabische Sprache vorherrschte, so mag der Gebrauch des Uigurischen zu jener Zeit sich nur auf das heutige Ostturkestan beschränkt haben, wo der fromme Satuk Bughra Chan (geb. 333 und gestorben 429) schon als Förderer der Wissenschaften bekannt gewesen und von wo es

über Almalik gegen den Jaxartes zu Verbreitung gefunden, und mit dem Auftreten der Mongolen weiter nach Westasien getragen wurde. Durch Dschengiz und seine ersten Nachfolger gelangte die uigurische Schrift auch im westlichen Theile des moslimischen Asiens zu Ehren, denn sie war die amtliche Schrift in Maraga und in Sarai, selbst nachdem die mongolischen Herrscher den Islam angenommen hatten, und während sie in Persien nur unter Ghazans Regierung allmälig verdrängt geworden, hatte sie an der Wolga noch bis Timur's Zeiten sich erhalten, wie aus dem Schreiben Toktamiš' an Jagailo und aus dem Timurischen Freibrief (800—1397—98) ersichtlich ist. Dieses war natürlich auch in Transoxanien der Fall, denn obwohl aus der Regierungszeit der Dschengiziden jenseits des Oxus keine uigurischen Schriftmonumente uns zur Verfügung stehen, so ist das Vorherrschen dieser Schriftart am jenseitigen Ufer des Oxus ausser allen Zweifel gestellt, indem wir in dem Berichte des Don Ruy Gonzalez de Clavijo, der als Gesandter Heinrich's III. zu Timur nach Samarkand sich begab, lesen: „— and the handwriting which they use on the Samarcand side of the river is not understood by those on the oder side. The Lord has certain scribes, who read and write this mongol (rectius uigur) writing —" (Seite 120 in der durch Markham veranstalteten englischen Uebersetzung). Timur selbst hat also ohne Zweifel in der Amtssprache der uigurischen Schrift sich bedient, doch von seinen Nachfolgern Schahruch Mirza und Ulug Beg lässt sich dies kaum nachweisen, denn wie aus den vorhandenen Schriftmonumenten ersichtlich, hat die uigurische Schrift nur zu jener Zeit wieder einen eigentlichen Aufschwung bekommen, als der Rivalitätskampf zwischen der persischen und türkischen Nationalität am Hofe der Timuriden in Herat begonnen wurde und als die türkischen Schöngeister mit ihren iranischen Fachgenossen um die Vorzüge der einen oder andern Sprache zu streiten begannen. Dieser Streit, von welchem Newai's Schrift محاکمت اللغتين ein interessantes Beispiel liefert, hat zur Wiederbelebung der ältern türkischen Literatur Anlass gegeben, und bei dieser Gelegenheit scheinen so manche bis damals wenig bekannte uigurische Schriften copirt worden zu sein. Es darf nämlich nicht als Sache des blossen Zufalles betrachtet werden, dass um dieselbe Zeit und gerade in Herat, folglich am Hauptsitze dieses Wettkampfes, die uns heute vorliegenden meisten uigurischen Sprachmonumente copirt worden sind. Wenn wir nämlich zu diesem Behufe die Zeit, in welcher die verschiedenen Manuscripte in Herat copirt worden sind, nebeneinander stellen, so werden wir finden, dass

das Kudatku Bilik 843 (1439)
„ Bachtiarnameh 838 (1434)
„ Teskeret ul Ewlia . . 840 (1436) und
„ Mahzen-i-mir Haidar . . XIV. Jahrhundert?

aus ein- und demselben Jahrzehnt stammen, und da Mir Ali Šir Newai, geboren zu Herat 844 (1440) und gestorben 906 (1500), folglich ein halbes Jahrhundert später in die Arena des Nationalitätenkampfes eintrat, so lehrt uns das Zeugniss der Entstehungszeit dieser Manuscripts, dass in Herat, trotz der vorwiegend iranischen Bevölkerung, schon in der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts, zur Zeit Ulug Beg's, türkische Schrift und Literatur viel mehr Pfleger gefunden als in Samarkand, dem damaligen Centralpunkte des Türkenthums, da uns bis jetzt keine einzige aus Samarkand oder aus Bochara datirte uigurische Handschrift bekannt ist. Ob von erwähntem Datum weiter abwärts, d. h. von der Mitte des IX. Jahrhunderts der Hidschra, sich noch Meister der uigurischen Schrift vorgefunden, und ob in Herat oder anderswo ältere uigurische Schriften copirt, oder türkische Literaturstücke uigurisch transscribirt wurden, darf wohl mit Recht bezweifelt werden, da mit dem Sturz der Timuriden im östlichen Chorasan und mit dem Aufkeimen der Sefiden die türkische Tendenz vollständig verdrängt wurde, und da die Scheïbaniden sich ausschliesslich der arabischen Schriftzeichen bedienten, wie dies aus dem zur Zeit Scheïbani's geschriebenenen Scheïbani-nameh von Prinz Mehemmed Salih am besten ersichtlich ist.

Angesichts erwähnter Umstände müssen wir das Erscheinen des Mirâdj-Nâmeh mit um so grösserer Freude begrüssen, da Herr Pavet de Courteille den Turkologen nun die Gelegenheit gegeben, auch von jenen uigurisch-türkischen Sprachmonumenten sich einen Begriff zu machen, die nahezu vierhundert Jahre nach dem Kudatku-Bilik entstanden und in sprachlicher Beziehung von letzterem wohl sehr verschieden sind. Wir sagen vierhundert Jahre, denn obwohl das Datum der Verfassung des معراجنامه und des تذكرة الاوليا noch nicht nachgewiesen ist, so ist der Zeitabstand doch so ziemlich durch den sprachlichen Charakter der beiden Texte gerechtfertigt. Die Sprache des Kudatku-Bilik ist, was Formen und Wortschatz anbelangt, von dem vorliegenden Texte grundverschieden, und hat abgesehen von dem viel höheren Alter auch noch ganz andere dialectische Eigenheiten. Im Kudatku-Bilik haben wir es mit dem meist östlichen Theile des Türkischen, mit der Sprache der alten Karluk und Tokuz-uigur zu thun, an welche sich einigermassen der Dialect der Altaier, Schoren und Sojonen von heute anreiht, während die Sprache des Mirâdj-Nâmeh von dem türkischen Dialecte Centralasiens zur Zeit Babers Newaï's und Mehemmed Salih's nur äusserst selten abweicht, wie wir dies später nachweisen werden.

Mit diesen Bemerkungen wollen wir auf die Arbeit des Herrn Pavet de Courteille übergehen und bei all unserer Anerkennung für die gewissenhafte, mit Scharfsinn und diplomatischer Treue ausgeführte Wiedergabe und Uebersetzung der einzelnen Literaturstücke,

unsere anspruchlosen Notizen in Folgendem zusammenfassen. Bezüglich der Transscription des uigurischen Textes mit arabischen Lettern dünkt uns das Elif zur Interpretation des uigurischen [uigur.] und [uigur.] nicht glücklich gewählt, denn wenn wir Seite 2, Zeile 7 von unten سنككا — قلچ — كيمارسا finden, wo die betreffende Elife a, i und e interpretiren sollen, so wird dem Leser die richtige Wahl der betreffenden Laute wohl schwer fallen, und die Transscription كيمرسه und سنككه — قيچ (sanggə — hiž und kimerse) würde jedenfalls mehr dem Zwecke entsprechen. Es wird hiermit der genaue Werth der Vokale beeinträchtigt, denn Seite 10 z. B. finden wir يرزدا für ييرده jirde, indem Ort, Stelle, Erde im Osttürkischen immer *jir* und nicht *jer* heisst. Auch in der Uebersetzung des Textes würden wir uns einige Andeutungen erlauben. Seite 3 finden wir چاكيلكرى mit *harnais* übersetzt, worauf der Herausgeber in einer Note bemerkt, dass er in [uigur.] ein mit dem Abuška جيليكر (Leitseil) verwandtes Wort entdeckt. Vor allem dünkt uns besagtes uigurisches Wort nicht چاكيلكر čakilkar, welches gar nichts bedeutet, sondern چكيلكو čekilkü zu lauten, denn das جليكر (Leitseil) im Abuška (siehe meine ungarische Ausgabe, Seite 15) ist ein Schreibfehler für جيلولر žilolar — während in چكيلكو, richtiger چكلكو čekilgü oder čikilgü ein älteres Wort für das moderne čikü = Nagel (clou) sich vermuthen lässt, was auch mit dem Sinne des ganzen Satzes leichter in Zusammenhang gebracht werden kann. — Seite 6 ist ياسا nicht richtig mit dem pers. باز in Zusammenhang gebracht, da dieses Adverbium im Kudatku Bilik sehr häufig in der Bedeutung aufs neue, wieder vorkommt und mit dem ungy. más = ein anderer, türk. baš-ka (بشقه) verwandt ist. — Seite 7 اتكولوك etkülük = Güte, Heil, Glückseligkeit, hat mit dem von P. de C. vermeinten itkü = thunlich nichts gemein, denn die Stammsilbe des etkü, itkü (vgl. ijkü — ejü) ist *it* — *et* — *üt* = heil, wohl. (Vgl. § 3 in meinem etymologischen Wörterbuche der turko-tatarischen Sprachen). — Seite 9 ist ساوچ لوك wahrscheinlich ein Schreibfehler für ساونچ لوك saunčluk = freudig, da diese richtige Form im Texte anderswo mehrmals vorkommt. — Seite 10 قيريغيندا kirigində = am Ufer, ist eine mir ganz neue Form, da dieses Wort sonst immer قيراغ kirag (von kir — kij)

lautet. — Seite 17 يپورقاق japurkak = Blatt, Laub, ist entschieden die älteste und richtigste Form dieses Wortes, welches sich später in japurak — japrak umgestaltet hat. — Seite 18 اوچ اياق قه نمه كالتوروب ist nicht ganz richtig mit „ils apportaient trois coupes" übersetzt, denn es sollte vielmehr heissen: „ils apportaient quelque chose (نمه) dans trois coupes". — Seite 21 steht ييگمى jigmi, wahrscheinlich ein Schreibfehler für ييگرمى jigirmi = zwanzig. — Seite 24 اوقتاش oktaš sollte vielleicht an der Stelle des richtigeren اوقشاش okšaš = ähnlich stehen, und die Bedeutung mal à propos dünkt uns keinesfalls zutreffend. — Seite 27, tejjar (kilmak = bereiten) ist heute und auch ehedem nicht mit تييار, sondern mit طيار transscribirt worden. — Seite 31. اذينه كونى azina kūni ist ein interessanter Beweis dessen, dass das ursprüngliche adina (Freitag) nicht nur bei den Kazaner Tataren, sondern auch in Mittelasien ehedem azina gelautet hat, und dass das moderne adina der Özbegen untürkisch sei. Aus dem alten azina ist das čuwašische arna entstanden. — Seite 32 finden wir يازى غه اولتورماق mit „nécessité de la nature humaine" übersetzt, was ganz richtig ist; nur hätte eine erklärende Note beigefügt werden müssen, da die wörtliche Bedeutung „auf's Feld sich setzen — in's Freie sich setzen" nur wenigen bekannt sein mag. So weit ich weiss, ist dieser Ausdruck nur bei Kirgisen und Karakalpaken gebräuchlich. — Seite 38 ist كوكوروب ganz richtig mit aufzeigen, aufweisen übersetzt, nur ist dessen concrete Bedeutung nicht „faire entrer, introduire", wie Herr P. de C. in Note 39 angiebt, denn كوكرمك kökermek ist unter anderem auch im Baškirischen im Sinne „sichtbar machen" gebräuchlich, und bildet ein Causativum vom veralteten köke = blühen, scheinen. — Seite 45 wäre vielleicht besser gewesen, das uigurische müždeledi (er hat eine freudige Nachricht gebracht) mit مژده لادى und nicht mit مشتلادى zu transscribiren, da letzteres wohl leicht mit muštalamak = mit der Faust bearbeiten verwechselt werden könnte. — Seite 47 ist تلملارى كوكچك mit „paroles qui charmaient l'oreille" viel zu frei übersetzt, da كوكچك nur im Azerbaižanischen in der Bedeutung von angenehm, schön (vgl. Budagow II, 159) vorkommt. — Seite 58 hätten wir eine ähnliche Bemerkung zu machen, indem جانلر ايسقى mit pleins

de vie nicht ganz richtig übersetzt ist. جانلر اسی, richtiger جانلر ایيسی (janlar ijisi) heisst Besitzer des Lebens, von جان Seele, Leben und ایی iji, eigentlich ije = Herr, Eigenthümer, Besitzer. — Seite 65. سینحق بورتارتی singi börterti sollte anstatt mit „la poitrine est sillonné“ mit „hat die Brust zerknittert“ übersetzt werden. — Seite 69 übersetzt der Herausgeber den Vers

تولغدی بو نغمه قولاغیم یولیین

mit „les accents mélodieux charmèrent mon oreille“, wobei tolgadi ganz richtig in Klammern mit tordirent wiedergegeben ist, nur dünkt uns der Sinn eben das Entgegengesetzte zu bedeuten, denn es soll heissen: „Diese Melodie umstrickte (d. h. verlegte) den Weg zu meinem Ohr“. Ebenso sollte der vorhergehende Vers

تیلبه لیکیم توت تی دماغیم یولیین

nicht mit „ma folie s'échappa en fumée par mon cerveau“ übersetzt werden, sondern es wäre vielleicht richtiger mit „Mein Wahnsinn verrammte (hielt fest) den Weg des Gehirns“ wiedergegeben, denn توت تی tuttu stammt von tutmak = fassen, festhalten und hat mit توت tut = Rauch nichts gemein. — Seite 76 sind بوت und بروان für فوت und فراوان transscribirt, was mit Hinblick auf den Umstand, dass im Uigurischen für *b* und *f* ein und dasselbe Zeichen existirt, auch richtig ist; nur finden wir auf eben demselben Blatte فرص قارص mit ف (f), so dass der Consequenz halber auch فوت und فراوان stehen könnte. — Seite 80 ist der Vers

اول تیبوه سی عیاشیین یاندوروتک

mit „allez rendre un chameau en échange de celui que j'ai pris“ übersetzt, dem gegenüber wir die Uebersetzung „Rufet mir den Eigenthümer dieses Kameels zurück“ vorschlagen würde, denn die Wortbedeutung von یاندورمق ist „umkehren lassen“, und dieser Sinn passt auch besser zum nächstfolgenden Verspaar. Ferner ist عیاشیین mit ایاسیین ejesin = seinen Eigenthümer zu substituiren. — Seite 82 ist بورقورادی nicht ganz richtig mit „prit une pause“ übersetzt, denn بورقورامق burkuramak bedeutet: sich aufblasen, sich anstrengen. (Siehe Budagow I, 276.) — Seite 88 bietet der Satz اوش ایسکی oš eski = dieser alte .....: einen interessanten Beleg zur Erklärung des türkischen Pronomen demonstrativum اشبو oš-bu, welches bisher nur als Compositum bekannt war und nebst

dem kirgisischen os und magyarischen az nun auch im Čagataischen nachgewiesen ist.

Diese anspruchslosen Bemerkungen wären die einzigen Einwendungen, die wir gegen die in jeder Hinsicht verdienstliche Arbeit zu machen hätten. Der gelehrte Autor hat eine wesentliche Lücke im Studium der Turkologie ausgefüllt, und es wäre sehr zu wünschen, wenn er sein Versprechen: auch den übrigen Theil des تذكره zu veröffentlichen, möglichst bald erfüllen würde. Zum Schlusse können wir nicht umhin, die ausgezeichnete typographische Ausstattung des Buches besonders hervorzuheben. Das Prachtstück ist in Wien bei Adolf Holzhausen gedruckt worden und gereicht der deutschen Typographie zur vollen Ehre.

Hermann Vambéry.

Tosefta nach den Erfurter und Wiener Handschriften mit Parallelstellen und Varianten herausgegeben von Dr. M. S. Zuckermandel. XIV und 692 Seiten, dazu: Supplement, enthaltend Uebersicht, Register und Glossar zu Tosefta. Trier 1882. 94 Seiten.

Zuckermandel hat die dankenswerthe Arbeit unternommen, den Text der Tosefta auf Grund handschriftlichen Materials in handlicher Form herauszugeben. Das Unternehmen ist freudig begrüsst worden, da der Text sehr im Argen lag und in den bisherigen Ausgaben schwer zu benutzen war. Die Arbeit des Herausgebers ist anerkennenswerth, obwohl der Text trotz der Benutzung der Handschriften noch immer sehr Vieles zu wünschen übrig lässt, was theils der handschriftlichen Ueberlieferung zuzuschreiben ist, theils aber aus dem Umstande folgt, dass der jahrhundertelang mündlich überlieferte Text schon vor der schriftlichen Fixirung viel gelitten hatte.

Im Supplemente giebt Z. zunächst eine andeutende Uebersicht des Inhaltes der einzelnen Traktate der Tosefta, sodann ein Verzeichniss der angeführten Bibelstellen, eines der vorkommenden Personennamen und eines der erwähnten Ortsnamen. Darauf folgen die Verzeichnisse der Parallelstellen der Tosefta, der aramäischen Stellen (zu denen 154, 18 = 233, 20, 265, 2, 222, 16 מזיגין, 614, 25 = 633, 23 זכור בי תדירא זכר hinzuzufügen ist), der Tosefta-Citate in Estori Parchi's Kaftor wa-Ferach und der aus der Erfurter Handschrift abgedruckten Vocalzeichen bei einzelnen Wörtern (bei denen nur zu bedauern ist, dass Z. das Ḳameṣ der Handschrift durchweg für Patach hielt).

Den grössten Theil des Supplementes bildet das im Januar 1883 ausgegebene Glossar auf Seite 49—94, das bei dem Umstande,

dass der Wortschatz der Tosefta nur zum Theil gehoben ist, eine wesentliche Zugabe abgegeben hätte, wenn es nach einem bestimmten Plane und mit gehöriger Sachkenntniss gesammelt worden wäre. So wie es vorliegt, ist der Zweck, dem es dienen soll, schlechterdings nicht festzustellen. Es ist unvollständig, die Belegstellen sind willkürlich herausgegriffen, die Bedeutung vielfach ganz falsch angegeben. So wie es vorliegt, ist es höchstens für den, der als Schüler sich in die Tos. hineinlesen will, ein — allerdings unzuverlässiger — Führer. Dass der Vf. seinen Quellen, in erster Reihe der leider ohne philologische Schulung unternommenen, sonst fleissigen Kohut'schen Bearbeitung des 'Arukh ohne Kritik folgt, wird man ihm, da er sich mit lexikalischen Arbeiten sonst nicht befasst hat, zu Gute halten: unverzeihlich ist aber die Sorglosigkeit, mit der er aus den secundären Quellen Bedeutungen verzeichnet, welche das Wort an der von ihm angeführten Stelle nicht hat. Beispiele hiefür sind:

חמיטה, חמיטה „Teller" lies: Fladen, Levy, Neuhebr. WB, II, 70ᵇ.

מספגין: „schwammiger Kuchen 677, 17" steht im Glossar S. LXXVIII. Dort ist aber von מספגים und ספיגה, Abtrocknung, die Rede, während die fatalen Kuchen Tos. 157, 16f. vorkommen! Daselbst heisst es: „ספג, schlagen, 287, 6, 677, 17". An letzterer Stelle bedeutet aber ספג abtrocknen.

S. LXXIX: „עבין, מעבין lies מעבין 97, 27". Aber מעבין ist richtig — gehört aber allerdings nicht, wie im Glossare, unter den Buchstaben 'Ain.

S. LXXX: מגר, bereichern, 687, 5" — es heisst aber dort: Schaufel!

S. LXXXI: „פולמוס, Krieg, 506, 1". An der angeführten Stelle sind mehrere *Fische* aufgezählt, darunter פלמיס *πηλαμύς*, ein Fisch, wahrscheinlich Scomber sarda. — Krieg bedeutet das Wort Tosefta 637, 27. 28 und sonst an Stellen, die Zuckermandel nicht anführt.

Oft fehlt die Stellenangabe (so LXXXII zu פקיעה, wo wohl 638, 12 gemeint ist), die Verbalformen sind nicht gesondert, grammatische Genauigkeit gar nicht erstrebt. So ist z. B. LXXXIII פרס nur als Verbum aufgeführt, nicht auch als Substantivum. LXXXIV: „פרש, absondern, Hiph. sich entfernen 333, 15". Genauer müsste es heissen: פרש, absondern 167, 20 (640, 33?). Hiph. absondern 155, 27, 156, 1, 163, 5, 170, 17, 171, 172 und sonst. Sodann מפריש לגרונה הים 331, 31, הספינות מפרישות 332, 1 (aber auch: הפורש בספינה 155, 8 Kal, was unrichtig sein wird, und המפרש בספינה 221, 11).

Daselbst פשפש *ψῆφος* 616, 28, 625, 30. Die zweite Stelle gehört zum Verbum פשפש, wo Verf. sie wiederholt.

LXXXIV קרי, Kürbiss (d. h. Kürbis): das Wort heisst aber:

Palmbirn. Daselbst wird bei dem fehlerhaften קיסם „Span“ nicht auf das richtige קיסם verwiesen.

LXXXVII: קרונית, Kuhweizen, Lölch (d. h. Lolch), ohne Belegstelle. Lies nach 97, 13 Anmerkung und 157, 16 קרטית. Bedeutung zweifelhaft.

Daselbst: קריסטמלין = *χρυσομῆλον*. Es ist aber crustuminum pirum.

LXLI: שלשל, „Kette“, lies: שלשלת 641, 8.

LXLII: „שתי, mit ערב: hin und her“ lies: kreuz und quer.

Weitere Ungenauigkeiten: L. אהל, Aloe, Kalikraut. Aloë zu streichen. — LII: „אינב = עינב s. d.“ Letzeres kommt aber im Glossar nicht vor, Ersteres Tos. 538, 29. — LIII: קליות האספין lies: קליים האיספין. — LVI: בית סרפה 495, 32 lies: בית השריפה 165, 20. 21, 166, 26, 171, 14, 495, 32 u. s.

Eine lange Reihe von Wörtern ist gar nicht aufgenommen, sodass man im Glossar nicht einmal ein Verzeichniss aller vorkommenden Wortstämme besitzt. Im Ganzen steht das Glossar gegen die ganze übrige Arbeit des Herausgebers weit zurück.

Zum Register der Personennamen ist nachzutragen:

איסי הבבלי 633, 13, wo für יוסף so zu lesen ist.
אלעזר בן תדאי 537, 19.
דומא (דומה) 631, 4 Anmerk.
ניקנר 628, 32, 629, l. z.

Zu den Ortsnamen:

zu ארץ הצבים 617, 8 lies: 11 und 632, 5,
zu בית פגי 169, 5,
zu S. XLIV הר סיני 633, 17,
zu צידן 631, 3.

Immanuel Löw.

R. Payne Smith, Thesaurus syriacus. Oxonii 1883. Fasc. VI.

Nach dreijähriger Pause ist wieder ein Heft des Thesaurus ausgegeben worden: das grosse Werk ist in diesem Hefte, welches die Buchstaben Lāmad und Mīm umfasst, bis über die Hälfte des Gesammtumfangs fortgeführt. Das Verhältniss des Umfangs der Michaëlis'schen Castellus-Ausgabe zum Thesaurus ergibt für diesen einen ungefähren Umfang von 4200 Columnen: Heft VI schliesst mit Columne 2256.

Wer sich mit syrischen Studien beschäftigt, kennt die Vorzüge und Mängel des Thesaurus zur Genüge. Es kommt mir diesmal auch nicht auf eine Recension des Heftes an: ich will nur Einiges, was vor Benutzung des Werkes zu berichtigen ist, zusammen-

stellen, da die Fingerzeige, welche die deutsche Kritik dem gelehrten Verf. gegeben hat, von ihm wenig beachtet worden sind. Man hat nachdrücklich darauf hingewiesen, dass die Glossenconglomerate des Maroniten Georgios Karmsedinājā nicht verdienen, neben Elias Nisibenus, Bar Alī und Bar Bahlūl abgedruckt zu werden: nichtsdestoweniger bringt das vorliegende Heft wieder eine Menge verwirrender, irreleitender und auf groben Verstössen des Georgios beruhender Glossen. Col. 2220 verzeichnet er zu ܡܪܘܐ (*Origanum Maru*) die ganze Synonymik von ܡܪܙܐ, die 2202 zu ܡܪܘܣܟܐ ebenfalls mitgetheilt wird. Wenn dergleichen im Thesaurus Aufnahme findet, muss wenigstens die Irrthümlichkeit der Angaben hervorgehoben werden. Die Bearbeitung der Glossen lässt neben sehr Vielem, das richtig gelöst ist, Manches zu wünschen übrig. Richtig ist die Emendation ܡܪ̈ܝ ܢܘܢܐ für ܡܪ̈ܝ ܚܘܢܐ = مُرِّيّ 2081. Elias Nisibenus gibt nach dieser Glosse: ܡܪ̈ܝ ܣܡܟܐ = مانون, wofür PSm an سمك erinnert, was seine Richtigkeit haben wird: dann wird in dieser Glosse das aramäisirte arabische ܣܡܟܐ durch das arabisirte aramäische مانون erklärt! ܡܪ̈ܝ ܢܘܢܐ ist auch talmudisch — als Compositum — vertreten: מונייני oder מוניני, wie die überlieferte Schreibart ist (s. Levy WB s v.) wird in den handschriftlichen Gutachten der Gaonen, wie mir Herr Harkavy mittheilt, erklärt:

(מוניני) בטיית מוניני מאנון (مانون) הוא ציר של דגים ועיקר לשון ארמית מיא דנוני ויאמר ברחב לשון על מי החגבים.

Das Wort gehört zu den aramäischen Compositis. Man sehe dafür noch col. 2050 ܡܘܪܝܐ = ܡܪ̈ܝ ܢܘܢܐ = مـثـون lies مـانون. — Für ܡܘܪܝܐ noch col. 781 ܐܘܢܘܓܪܘܢ, ܐܘܢܘܓܪܘܣ, die aus γάρος corrumpirt sind.

Die gaonäische Notiz gibt mir Veranlassung, hier noch einmal darauf hinzuweisen, dass es nöthig sei, die jüdische, nachtalmudische Schultradition für die aramäische Lexicographie sorgfältig zu beachten. Zu den anderwo beigebrachten Belegen für die Verlässlichkeit dieser Tradition sei hier ein neues Beispiel gegeben.

Aramäische Pflanzennamen S. 83 habe ich מגביא behandelt, das Hai Gaon zu Kelim 2, 1 durch شب, Alaun, wiedergibt. Ihm folgen Aruch und Andere. PSm col. 697 hat aus BB: ܡܓܒܐ

شبّ يمانى . . . ܫܰܒܐ und 2001 ܫܶܒܳܐ: شبّ يمانى im Namen von Karmsedinaja. Statt der falschen LA גביא גילא war PSm col. 637 auf מגביא zu verweisen.

Da der Verfasser fortfährt, die Glossen, welche griechische, nur syrisch transcribierte Wörter erklären, unter dem griechischen Worte aufzuführen, statt sie unter dem bezüglichen syrischen, zur Erklärung verwendeten Worte zu sammeln, so wäre eine Musterung dieser Syro-graeca nach dem Muster des Field'schen Otium Norvicense sehr erwünscht. Bei der grossen Fülle des Stoffes ist hier manche Ungenauigkeit zu finden.

1. Col. 2084 ܡܘܓܝܠܘܣ = ܥܠܓܐ balbus ist aus *μογιλάλος* entstellt; man sehe unter ܥܠܓܐ.

2. ܡܘܠܝܒܕܢܐ 2049 = ܐܰܒܳܪܳܐ ܫܚܝܡ ist *μολύβδαινα*, welches 2036 in ܡܘܠܘܒܕܢܐ richtig erkannt ist.

3. ܡܘܢܘܩܘܣ 2042 animal simplex et lautum: ܒܢܘܩܐ ܗܘ ܩܛܘܓܐ ܘܡܫܝܚܐ ist wohl: ܡܘܢܘܩܐ zu lesen und *μοναική* zu erklären!

4. ܡܘܪܐ 1917 BA und K: ܡܘܠܐܪܐ ܩܢܝܐ ܡܟܝܠܐ ܚܕ ܡܢ ܐܕܫܐ „non agnoscit BB et quid reapse sit nescio“. Es ist *ὄλυρα* (Pflanzennamen S. 104); dieselbe Erklärung steht zu ܩܘܢܕܐ, das ebenfalls Spelt bedeutet PflN a. O.

5. ܡܪܣܡܘܣ 2228 initium arefactionis membrorum, caloris naturalis extinctio ist natürlich nicht *μόρσιμος*, sondern *μαρασμός*. 1998 erkennt PSm das Wort in ܡܐܪܣܡܘܣ.

6. ܡܫܚܐ ܡܐܪܟܝܘܢ 2240 دهن الاذخر gehört zu *σχοῖνος* PflN 187.

7. ܡܫܚܐ ܕܒܪܐ daselbst دهن الصرو wird *σχίνινον* sein Dioscorides I p. 54.

8. ܡܘܣܟܘܣ ܘܬܐܒܘܣ ܡܘܣܟܣܡܐ 2043 قصبة الرطب الغض ܩܢܝܐ ܪܛܝܒܐ PSm: Muscus et thus. Der erste Theil ist *μόσχος*, Schoss, vgl. PflN 389 ܡܘܣܟܐ (= *μόσχος*) ܢܘܚܐ ܕܩܢܝܐ ܪܛܝܒܐ. Der zweite Theil ist dunkel.

9. ܐܢܝܘܢ 2230 inula campana cf. ܐܠܢܝܘܢ col. 211 ff. ܐܝܠܢܝܘܢ col. 2225*. ܐܠܢܝܘܢ ist aber nach PflN S. 53 *ἔλειον*, Spargel.

10. ܡܣܘܡܠܐ 2095 „forte sit *μίσαυλον*". Dagegen sehe man die ausführliche Erläuterung Fleischer's Ztschr. d. DMG. XII, 333—335 und PSN. S. 56 ماشورة und משתוריא.

11. ܡܝܙܗܒ 2085 aurifaber BA, BB. Die Erklärungen ܢܨܘܦ ܕܗܒܐ, مذهّب sind gerathen. Es ist PSm entgangen, dass das nomen proprium מֵי זָהָב Gen. 36, 39, Peschito: ܡܝܙܗܒ, gemeint ist.

12. Eine andere Bibelstelle hat er nicht erkannt in ܠܡܪܕܐ ܒܝܬ ܐܚܐ 1894: المغرى المحرّض المقلّ المرمي الفتنة بين الاخوة BA. — Lexicon Adlerianum hat: ܠܡܪ̈ܕܐ und PSm erklärt: „sc. part. ܡܪܕܐ vel ܪܕܐ cum literis ܠܡ praefixis". Die Stelle ist Citat aus Prov. 6, 19!

13. Dem griechischen *λίψ* ist die Ehre widerfahren als ܠܝܦܘܣ 1887, ܠܝܒܐ 1936, ܠܝܦܘܣ 1966, ܠܝܦܘܣ 1942 im Thesaurus behandelt zu werden. Ich stelle die Glossen neben einander, damit sich die richtige LA ergebe: ܠܝܒܐ ܪܘܚܐ ريح — ܠܝܦܘܣ ܗܘ ܪܘܚ ܪܘܚܐ ܕܢܫܒܐ ܡܢ ܡܥܪܒܐ ܩܝܛܝܐ ܘܣܬܘܝܐ ريح تهبّ من مغرب الشتاء. — ܠܝܦܘܣ ܐܝܟ ܒܪ ܒܗܠܘܠ ܪܘܚܐ ܕܡܥܪܒܐ ܩܝܛܝܐ ريح المغرب المستوى. — ܠܝܦܘܣ ܐܝܟ ܒܪ ܒܗܠܘܠ ܪܘܚܐ ܡܥܪܒܝܐ ܣܬܘܝܐ ريح مغربيّة شتويّة. Vergleicht man dann noch *λιβόνοτος* 1937: ܚܕܐ ܡܢ ܬܠܬ ܪܘܚܝܢ ܬܝܡܢܝܬܐ ܕܩܪܝܒܐ ܠܡܥܪܒܐ ܩܝܛܝܐ احدى ثلث رياح جنوبيّة هي التي تلي مغرب الشتاء und *εὖρος* col. 94: ܪܘܚܐ ܕܐܬܝܐ ܡܢ ܡܕܢܚܐ ܣܬܘܝܐ ريح مشرق شتوى, endlich *βορέας* 475 ܚܕ ܡܢ ܬܠܬ ܪܘܚܝܢ ܓܪܒܝܝܬܐ ܕܩܪܝܒܐ ܠܡܕܢܚܐ ܩܝܛܝܐ, so ergiebt sich ohne Weiteres, dass in der obigen Glosse zu ܠܝܦܘܣ das Wort ܩܝܛܐ und مستوى in ܣܬܘܝܐ, شتويّة zu ändern ist: *λίψ* bedeutet ja auch nicht den Westwind. Col. 340 hat PSm noch *ἀπηλιώτης* ventus subsolanus qui flat ex oriente hyberno aus BB aber ܪܘܚܐ ܡܕܢܚܝܐ ܕܫܘܝܘܬܐ الصبا, was PSm übersetzt: ventus oriente flans tempore aequinoctiali (?).

14. ܡܘܪܩܝܢܐ 2052 = ܡܘܪܟܡܝܢܐ = زعفراني. Nach Anderen: مخ البيضة. Die zweite Bedeutung gehört zu ܡܘܡܪܐ col. 1627 مخّ, صفرة البيضة, die erste zu ܡܘܪܝܩܐ, saflorfarben, — es dürfte sogar ܡܘܪܝܩܝܢܐ zu lesen sein PflN. S. 217 f. — Col. 2051 ist das griechische *μυρίκη*, Tamariske und das syrische ܡܘܪܝܩܐ Saflor nicht gesondert!

15. ܡܢܝܘܣ und ܡܢܘܣ 1998, 1986 ist ἄμμι-ννος, gen. von ammi. PflN. 259 und PSm. 223 ܐܡܢܘܣ.

16. ܠܘܟܝܛܝܣ 1909 ܐܚܪܢܐ ܛܪ̈ܦܘܗܝ ܕܡܝܢ ܠܣܩܘܠܘܦܢܕܪܝܘܢ ist nicht *λυχνῖτις*, sondern *λογχῖτις ἑτέρα.. φύλλα ἔχει ὅμοια σκολοπενδρίῳ* (Dioscorides) s. PflN. S. 108.

17. Die Glossen zu ܡܘܪܝܐ 2050 sind fast gar nicht verarbeitet, obwohl Einiges sich leicht erklärt. ܡܘܪܝܐ ܗ̄ فيلون او الاس مرسين erklärt PSm.: ubi فيلون mercurialis annua, sed forte legendum *μυριόφυλλον*. Letzteres ist das Richtige. اس und مرسين beziehen sich auf *μυρσίνη*. — Der zweite Theil der Glosse ist:

ܡܘܪܝܐ ܟܝ ܒ̄ ܡܠܚܝܐ ܩܩܡܝܢܐ ܗܟܢ ܟܘܦܪܐ

ܘܩܩܘܡܝܢ ܩܪ̈ܕܡܘܡܐ [Adde: ܟܘܦܪܐ]

Damit weiss PSm. nichts anzufangen. Es ist zunächst von Col. 2182 dazu zu stellen: ܡܘܪܝܢܐ ܟܝ ܒ̄ ܩܩܘܡܝܢܐ ܩܩܘܡܝܢ ܗܟܢ ܐܝ ܟܘܦܪܐ, wo PSm. فيل بوا richtig erkennt in ܗܟܢ ܐܝ ܟܘܦܪܐ. Ich denke für das griechische Wort an *μύρμηξ*. Das Verhältniss der verschiedenen Arten und Benennungen von Cardamomum bedarf noch sehr der Untersuchung. Man vergleiche Salmasius de homon. hyl. iatr. 131 ff. und PflN. S. 349.

Der dritte Theil der Glosse: ܘܐܣܛܪܐ ܩܪ̈ܕܡܘܡܐ ܠܟܘܡܢܐ ܕܐܦܘܪܘܡܛܐ ܩܢܝ bezieht sich nicht auf das Schlagwort ܡܘܪܝܐ, sondern auf das in dem zweiten Theile wahrscheinlich irrthümlich gebrauchte ܩܪ̈ܕܡܘܡܐ, welches in den Parallelglossen B. Bahlûl's nicht vorkommt. Es ist dies der Plural zu ܩܪܕܡܘܡܐ, das bei PSm. Col. 334 zu ܐܡܘܡܘܡܘܢ gestellt ist und von B. Bahlûl durch

ܡܫܚܐ ܕܐܦܘܪܣܡܘܢ erklärt wird. Es musste also für dies Wort nicht auf *μυροβάλσαμον* verwiesen werden.

18. ܡܣܩܣܛܐ 2044 felicitas سعد. — ܡܣܩܣܐ 2177 „cyperus arbor ܩܘܦܪܐ سعد . . *κύπρος* Diosc. I 117". Offenbar wollen beide Glossen dasselbe sagen: Cyperus, was kein arbor ist, griechisch *κύπειρος* heisst und bei Diosc. I 13 zu finden ist.

19. ܡܣܩܘܪܛܐ 2228: الثيل ܡܢ ܥܩܪܐ ܕܚܠܐ ܚܡܝܠܐ ܕܡܥܠ „triticum repens". Das ist unrichtig. Das Wort kommt auch unter agrostis vor (PflN. S. 183 Zeile 26) und wird ܚܠܐ ܚܡܝܠܐ ܕܡܥܠ erklärt, was nach PSm. 1539 (PflN. S. 187) Andropogon Schoenanthum L. ist. ثيل ist ungenaue Wiedergabe. ܡܣܩܘܪܛܐ muss ein entstelltes griechisches Synonymon von *σχοῖνος* sein.

20. ܡܣܩܣܛܐ 2097 ܩܢܘܣܐ lies ܩܢܛܢܐ *κερατῖτις* مقرن. — PSm. 1995 letzte Zeile hat: ܡܣܩܣܛܐ ܩܢܛܢܐ. Daselbst ܪܘܡܢܝܬܐ ist *ἀφρώδης*. — Wenn Georgios Karm. sagt: ܡܐܦܝܢ ܪܘܡܢܐ ܫܥܠܢܝܐ, so ist das entstellt aus ܪܘܡܢܐ ܕܫܥܠܐ PSm. 1996 Zeile 2 „Husten-granatapfel" رمّان السعالى PflN. S. 203. 204.

21. *Λευκάκανθα* 1917 durch Gabriel ibn Bochtjêšu erklärt: عرق النسا = كثير الركب = شكاع. Wer die Glossensammlung Bar Bahlûl's kennt, weiss ohne Weiteres, dass hier die Synonyma des Dioscorides aus Gabriel ibn Bochtjêšu's Compendium vorliegen, dass man also die Erklärung nicht bei Ibn Baiṭâr und Dozy's Supplément, sondern bei Dioscorides zu suchen hat, der die Synonyma *πολυγόνατον* und *ἰσχίας* bietet, deren Uebersetzungen كثير الركب und عرق النسا sind.

22. Bar Ali und Bar Bahlûl geben unter dem Buchstaben Mim eine lange Reihe von Participialformen, die mit Mim beginnen. Diese hätte man für den Thesaurus natürlich zu den betreffenden Verben sammeln müssen: das ist aber nur zum Theil geschehen, so dass wir unter Mim sehr oft lesen: „adde" zu dem und dem anderswo behandelten Verbum. Das ist ein gänzlich verfehltes Verfahren! Unter ܟܠܡ 1964 wird ܡܟܠܡܢܐ behandelt: 2147 kehrt es selbständig wieder. — ܡܚܡ, ܡܚܡܝܬܐ, ܡܚܡܝܐ, 2151 neusyrisch,

steht an unrechter Stelle und wird unter ܡܣ 2190 zum Theil wiederholt. Noch weiter verschlagen ist ܡܪ̈ܢܐ animal lactens 2096.

23. ܡܠܘܚܐ steht 2132 am unrechten Orte: es gehört zu 2145.

24. ܡܪܘܢܐ 2064 = ܫܘܒܟܐ 783 شوبك, شوبج ohne Verweisung auf ܡܪܘܢ, ܡܪܘܢܐ 2222.

25. ܩܘܪܢܝ 2048 شجرة القران ist nicht **Fraxinus excelsior**, sondern **Cornus**, Fleischer zu Levy TWB. II 569 PflN. S. 249): es ist nur das arabische Wort mit syrischen Buchstaben. Davon ܩܘܪܢܝܣܐ PflN. das. u. PSm. 2209, wo das Wort hingehört.

26. 1909 lis. l ܩܘܪܛܐ und ܩܪܛܐ. Dieses hält PSm., wie schon PflN. S. 283 für ܩܪܛܐ, jenes lässt er unerklärt. Es wird قرط meinen, und die Erwähnung auf Verwechslung von **λωτός** *Αἰγυπτία* und *ἀκάνθη Αἰγυπτία* beruhen (PflN. S. 197).

27. ܡܰܝܫܳܐ 2054 — aber 2098 nochmals! Im syrischen ܡܝܫܐ ist das semitische ميس und das pers. pers.-türk. ميشه zusammengeflossen. PflN. S. 489. — Auch ܡܝܫܐ uvae passae ist doppelt behandelt.

28. 1873 Z. 6 v. u.: ܚܕ ܚܠ lies ܚܕ̈ܠ.

29. *Λυκόκτονον* 1916. Die Glosse correcter PflN. S. 174.

30. 1936 l. Z. ܡܠܟܘ ܚܠܬ̈ will PSm. ܡܠ̈ streichen. Man lese: ܡܠ. PflN. S. 350.

31. 1974 unter ܦܛܠܐ ܛܒܠܐ lies für عابه : خباء به PflN. S. 243.

32. 2025: avis lies uvis. — 2025 ܡܠܐܢܬܐ ist *μέλαινα*.

33. 2027 ܡܝܣܘܢܐ *μέσον* lies ܡܝܣܘܢܐ.

34. 2043 sv. ܡܣܘܡܣܘܡܘܢ; راحيحد, lies: راتحد.

35. 2138 *μελισσόφυλλον* ܚܫܝܢܐ lies: ܚܫܝܫܐ (PSm. 2025. 648).

36. 2150 ܣܣܛܢܘܢ *χελιδόνιον* so genannt لانه ينبت في زمان الخطاطيف [adde: مجئ].

37. 2203 ܕܝܪܐ ܚܙܡܐ chamaepitys azuga lies: Ajuga chamaepitys.

38. 2203 Z. 11 v. u. ܐܘܣܛܪܘܢ lies: ܐܘܣܛܪܘܢ.

39. 2180 Z. 4 v. u. azorolus l. azarolus.

40. 2187 Z. 20 v. u. المروزى l. المروزى.

41. 2214 Für ܡܥܕܐ ܕܡܚܢܝܐ aus Geop. 87, 13 ist nach Geop. 113, 4 ܡܥܬܐ zu lesen. PflN. S. 276 f.

42. 2214 ܡܪܩܘܣܐ neben ܡܪܩܘܣܝܐ, fehlt die Verweisung auf ܕܡܪܩܘܣܝܐ.

43. 2239 ܟܘܦܪܐ lies ܟܘܦܪܐ.

44. In ܠܘܪܝ und ܠܘܪܝܐ scheint *λυρῳδία* und *κιθαρῳδία* zusammengeflossen zu sein.

Immanuel Löw.

Zu S. 453.

Die Ansicht des Hrn. M. ist wohl richtig, aber nicht neu, wie aus einer Mittheilung hervorgeht, die wir der Güte des Hrn. Prof. W. Robertson Smith in Cambridge verdanken. Robertson Smith schreibt:

„F. Bacon (De augmentis scientiarum Lib. III. Cap. III Ellis & Spedding's edn vol. I p. 554) writes:

Quam inane illud commentum, quod singuli planetae vicissim per horas regnent, ut spatio XXIV horarum regna sua ter repetant, praeter horas tres supernumerarias! Attamen hoc commentum nobis divisionem hebdomadae (rem tam antiquam et tam late receptam) peperit; ut ex alternatione dierum manifestissime patet; cum in principio diei sequentis regnet semper planeta, a planeta prioris diei quartus; propter tres illas quas diximus horas supernumerarias.

This of course is taken directly from the second explanation of Dio Cassius XXXVII, 18. Mayer quotes only the first. That the second explanation is the best has been recognised since Bacon by many writers, Ideler, Lobeck &c.

The whole discussion and all the many theories propounded up to the time are put together in a paper by J. C. Hare, Philological Museum vol. I Camb. 1832, 1 sqq. which is very well worth reading. He decides after full examination of the objections of Scaliger &c. that „there is no valid internal objection to the explanation which derives the names of the days of the week from the belief in the cycle of planetary hours; that of the explanations hitherto suggested no other has so high a degree of internal probability; and that of the nations with whom we have become acquainted through the remains of classical antiquity none is in itself so likely to have devised those names as the Chaldaeans.“

Die *Parva Naturalia* des Aristoteles bei den Arabern.

Von

M. Steinschneider.

Die Geschichte der Aristotelischen Schriften bei den Arabern ist seit Jourdain durch Benutzung von arabischen, hebräischen und lateinischen HSS. vielfach im Einzelnen gefördert, in den bibliographischen Zusammenstellungen aber noch sehr lückenhaft. Eine durchgreifende Darstellung wird erst möglich sein, wenn neben der Grundquelle, dem Fihrist, auch die abgeleiteten, zum Theil nur aus Autopsie und aus (noch nachzuweisenden) Citaten ergänzenden Werke des Kifti und ibn Abi Oseibia mit kritischer Benutzung der abweichenden Recensionen vollständig vorliegen. Herr Prof. Aug. Müller hat einen Prospectus versendet, wonach die Geschichte der Aerzte des ibn abi Oseibia in Bulak gedruckt werden sollte. Die Vorgänge in Aegypten*) drohen das sehr zu empfehlende Unternehmen hinauszuschieben; inzwischen wird Herr Müller wohl an den kritischen Beigaben, welche in der Nähe gedruckt werden müssen, rüstig fortarbeiten und es hoffentlich nicht als einen Eingriff in sein Gebiet ansehen, wenn schwierige Einzelheiten, denen man in den Beigaben zu einem Gesammtwerke nur einen beschränkten Raum anweisen kann, anderweitig ausführlicher und über sein Gebiet hinaus besprochen werden. Ich bin in einer ähnlichen Lage in Bezug auf eine Geschichte der Aristotelischen Schriften bei den Juden, welche naturgemäss auf die arabischen Quellen zurückgreifen muss. Ich hoffe, dass er es nicht verschmähen wird, meine Bemerkungen zu prüfen und namentlich durch seine Materialsammlung zu berichtigen oder zu ergänzen.

1.

Ehe wir zur Prüfung der Quellen schreiten, wollen wir die Punkte präcisiren, um welche es sich handelt.

Von den *Parva naturalia* sagt Emil Heitz[1]):

---

*) Diese Zeilen sind 1882 geschrieben.

1) Die verlorenen Schriften des Aristoteles. Leipzig 1865, S. 58.

„Wenn irgend ein Theil der aristotelischen Werke den Eindruck eines zertrümmerten, in unvollständiger und zum Theil ungeordneter Gestalt überlieferten Ganzen hinterlässt, so sind es vorzugsweise diese Abhandlungen. Das bestätigt auch ihr Schicksal bei den Arabern, so weit die kümmerlichen Nachrichten reichen".

Mit dem Titel الحس والمحسوس, *de Sensu et sensato* (sensibili), bezeichnen die Araber jedenfalls im XII. Jahrh. eine Anzahl jener anthropologischen oder biologischen Abhandlungen, welche sich als eine Art von Anhang zum Buch der Seele auch im griechischen Texte geben, und die nach der ersten derselben benannt sind, während die angeschlossenen die untergeordnete Bezeichnung von „Tractaten" (مقالات) erhielten. Wir werden diese letzteren auch als selbständige Bücher (als كتب) benannt finden, in einem, im griechischen Texte verlorenen Verzeichnisse, dessen Ursprung und Uebersetzung ins Arabische ebenfalls noch dunkel ist; vielleicht kann sogar durch künftige Erledigung unserer Fragen auch die Zeit der Uebersetzung dieses Verzeichnisses ins Arabische näher begränzt werden.

Wir fragen nämlich:

1. Wann und von wem ist das eigentliche Buch *de Sensu* übersetzt?

2. Sind die angeschlossenen Bücher oder Abhandlungen schon vom ersten Uebersetzer zu einem Ganzen verbunden, oder rühren sie nicht einmal von einem und demselben Uebersetzer her? Letzteres möchte man allerdings, bei dem geringen Umfange der Bücher, kaum annehmbar finden; allein Geschichte will nicht nach blossen Vermuthungen construirt sein.

3. Welche Araber haben diese Bücher studirt, citirt, commentirt u. s. w.?

Da die nachfolgenden Erörterungen nicht eine vollständige Antwort auf diese Fragen geben, so ist es gerathener, das Material für alle zugleich aus den vorzuführenden Quellen zu schöpfen.

Im Allgemeinen wäre noch auf die Stellung der betreffenden Bücher in der Reihe der aristotelischen Schriften, resp. in den einleitenden oder encyklopädischen Werken hinzuweisen. *De Sensu* steht naturgemäss überall hinter *de Anima* [2]), scheint aber innerhalb der physischen Schriften nur wie ein Anhang zum Buch der Seele betrachtet.

2) Selbst bei al-Farabi (Schmölders, *Documenta philosophiae Arabum* p. 4 Zeile 8) als Beispiel ohne Rücksicht auf die Reihenfolge (s. weiter unten); vgl. V. Rose, *De Aristotelis librorum ordine*, Berl. 1854 p. 138, 140, 219 und A. A. Passeri Janus, *De ordine librorum natural. Aristotelis* (Excerpt aus seinen *Lectiones*) in den Ausgaben des Aristot. mit Averroes vor de Anima (Bd. VI, Pars 1), wo aus Averroes, Einleit. zu Meteora angeführt wird: VI *de Plantis*, VII *Hist. animal.*; VIII *de Anima* und *de Partibus animalium*.

Auf eine Erschöpfung dieses Punktes muss ich verzichten; doch möchte ich einen Umstand berühren, der vielleicht von Einfluss gewesen ist. Bekanntlich haben die Araber das Organon durch Einverleibung der Rhetorik und Poetik zu acht Büchern erweitert. Nun sollen die physischen wohl ebenfalls acht sein, nämlich: 1. Physik, 2. *de Coelo*, 3. *de Generatione et corr.*, 4. *Meteora*, 5. *Mineralia*, 6. *Vegetabilia (Plantae)*, 7. *Animalia*, und es bleibt für acht nur noch ein Buch *de Anima* nebst Zubehör, die Parva Naturalia. Es ist mir leider die Encyklopädie al-Farabi's weder im Original noch in einer der Uebersetzungen jetzt zugänglich; doch glaube ich, dass schon bei ihm die 8 Theile der physischen Wissenschaft auf acht Bücher des Aristoteles zurückgeführt werden, wie bei Josef ibn Aknin (vor 1190?), dessen Abhängigkeit von al-Farabi in der Hebr. Bibliogr. (XIV, 16, 37) nachgewiesen ist. Josef hat dem IV. Buche, der Meteorologie, die V. Stelle gegeben, die VI. dem Buche der Mineralien, so dass für ihn Thier und Mensch, resp. *de Animalibus et de Anima* zusammen den VIII. Theil bilden, während Schemtob Palquera (XIII. Jahrh.) in seinem מבקש (f. 44 b) die obige Anordnung befolgt; offenbar ist aber das Buch der Seele in dem sehr uncorrekten Drucke ausgefallen und nur das Buch *de Sensu et sensato* stehen geblieben. Das sieht man nämlich aus der fast wörtlichen Parallele bei Avicenna (*De divisione scientiarum*, latein. von Andr. Alpagus, Ven. 1546 f. 41 b). Nur hat Avicenna: „in parte quinta praedictae sciuntur dispositiones generatorum *coagulatorum*[3]) et eorum quae sunt in mineris [معادن]. Et hanc quidem partem comprehendit liber de mineralibus, qui est liber quartus, vel tractatus quartus libri meteororum". Dazu wird am Rande bemerkt: „Nota quod Avicenna circa librum de mineralibus quem ordinat in libro quarto meteororum et librum de anima in parte octava philosophiae naturalis fortasse loquitur *secundum ordinem suae philosophiae* quam composuit"[4]). Dieses Verhältniss des 4.

---

3) D. h. الجمد, bei Palquera העצמים האבנים הנקפאים. Vgl. „*liber de congelatis*" im „Commentum Alveredi super librum de vegetabilibus Aristotelis", bei Barach (Biblioth. Philosophor. med. aetat. II) Excerpta e libro Alfredi Anglici, Insbruck 1878 p. 114. Barach p. 13: „Wahrscheinlich *liber mineralium*". Den arabischen Ursprung dieses Wortes hätte er für seine Beweisführung benutzen können, dass Alfred nicht vor 1220 geschrieben habe. In Bezug auf unser Thema mag hier noch bemerkt werden, dass Alfred die Bücher *de Somno* und *de Respiratione* kennt; Barach (p. 15) beruft sich auf Jourdain (p. 171, 213), dass die Parva naturalia den Scholastikern nur durch griechisch-lateinische Uebersetzungen bekannt waren, die Spuren solcher Uebersetzungen (mit Ausnahme der logischen) sich aber nicht vor 1220 finden. Wir werden (unten § 6) sehen, dass das Buch de Respiratione von den Arabern gar nicht erwähnt wird.

4) Damit scheint die Encyklopädie الشفاء gemeint zu sein.

Buches der Meteora und des angeblichen Buches de Mineris muss einer besonderen Besprechung vorbehalten bleiben, um hier nicht zu weit abzuschweifen[5]. Die Anordnung im شفا des Avicenna wird unten (§ 4) zur Sprache kommen.

Auf spätere Autoren soll hier gar nicht eingegangen werden, vielmehr wenden wir uns zur ältesten Quelle, dem Fihrist, zurück, mit der Bemerkung, dass derselbe am Anfang der logischen Schriften (p. 148) ausdrücklich acht Bücher angiebt, die er dann bei der Einzelbehandlung nicht mehr zählt, während vor den physischen nicht einmal eine allgemeine Ueberschrift, viel weniger eine Zahl steht. Die *auscultatio phys.* wird in drei Absätzen besprochen. Müller[6] hat in seiner Uebersetzung oben und hier Ziffern vorangestellt, welche zur Bequemlichkeit dienen, aber, um falschen Folgerungen vorzubeugen, in Klammern zu setzen waren. Wie man sieht, kann auch die Zählung eine Bedeutung haben. Müllers Zählung ergiebt: 1. Physik, 2. Himmel und Welt, 3. Werden und Vergehen, 4. Meteor., 5. Seele, 6. Wahrnehmung [entspricht mehr dem griechischen αἴσθησις als dem arabischen حس], 7. Thier: Nedim kannte also Bücher der Mineralien und Pflanzen von Aristoteles nicht, obwohl letzteres schon von Farabi (l. c.) genannt wird.

2.

Wir kommen nunmehr zu unserem speciellen Thema. Ueber *de Sensu* bietet die sehr knappe Notiz im Fihrist (p. 251) einige Schwierigkeiten, weshalb ich den Text hierher setze: الكلام على كتاب الحس والمحسوس وهو مقالتان، لا نعرف له نقل يعوّل عليه ولا يذكر والذى ذكر ان شيئا يسيرًا علّقه الطبرى عن ابى بشر متى بن يونس.

Dazu bemerkt Flügel (II, 115 Anm. 3): „الطبرى ist hier in den Codd. ungehörig mit ابو بشر zu einem Namen verbunden, während uns die Worte علقه الطبرى عن ابى بشر متى vom Gegentheil überzeugen. Entweder ist einfach vor الطبرى ein و zu setzen, oder, was wahrscheinlicher ist, der Satz durch ابو بشر متى علقه عنه الطبرى zu ergänzen. Wenrich nennt S. XXV Tabari, macht aber S. 294 Abu Bischr Matta aus ihm. Unter ihm ist

5) Beide Ansichten im Namen des Johannes Philoponus, bei E. Heitz l. c. S. 68.

6) Die griechischen Philosophen in der arabischen Ueberlieferung, 1873 S. 13 ff.

عمر بن الفرخان oder dessen Sohn ... ابو بكر zu verstehen. Vgl. S. 245, „A. 2" [II, 110]" [7]).

Zunächst ist der Schluss dieser Bemerkung zu berichtigen. Ibn Ferrukhan ist ein Uebersetzer des III. Jahrh., wahrscheinlich Zeitgenosse des ibn Batrik (s. Fihrist 273, ZDMG. XXV, 413, Deutsches Archiv für Geschichte der Medicin I, 446); abu Bischr Matta starb im Juni 940 (mein Alfarabi S. 87, Deutsches Arch. I, 450). Im Index zum Fihrist S. 233 ist zuerst الطبرى S. 264 aufgeführt. S. 264 erzählt Jahja b. Adi, dass er zwei Exemplare des „*Tefsir*" (vgl. mein Alfarabi S. 155) copirt habe. Nach der mir mitgetheilten Ansicht des Prof. Müller kann hier nur der grosse Commentar zum Koran gemeint sein, von welchem Loth gehandelt hat; demnach wäre der Artikel zu streichen und S. 264 zu ابو جعفر محمد S. 211 Col. 2 zu setzen. Die folgende Verweisung (S. 233) auf ابو جعفر عمر soll heissen ابو حفص, nämlich S. 219, wo bei unserer Stelle (S. 251) ein Fragezeichen steht, dessen Beantwortung wünschenswerth erscheint. — Flügels Bemerkung über Wenrich ist ebenfalls zu berichtigen. Sie gehört (vgl. unsere Anm. 7) zur 2. Anmerkung. zu Z. 8 (vgl. dazu Lesarten S. 20, A. Müller l. c. S. 19), wo ebenfalls ابو بشر متى علّقه عنه الطبرى. Wenrich hatte p. 294 hier die falsche Lesart, welche er S. 306 berichtigt (vgl Alfarabi S. 88), aber im Index S. XXV hat er seine Berichtigung vergessen und zwei abu Bischr aufgeführt; den Taberi des Buches de Sensu kennt er gar nicht (s. weiter unten). A. Müller übersetzt die Stelle des Fihrist: „Was erwähnt wird, ist (nur), dass einiges wenige eṭ-Ṭaberi nach Abu Bischr Matta ibn Junus vorgemerkt hat". Aehnlich übersetzt er S. 19 die Parallele: „denselben hat Abu Bischr Matta übersetzt und eṭ-Ṭaberi hat Anmerkungen dazu gegeben". Bei Hagi Khalfa V, 31 ist dieser Passus übergangen, wie sonst dergleichen.

---

7) Nachdem ich Herrn Prof. Müller um Auskunft über diese, mir unverständliche Note gebeten, und er ebenfalls Flügels Ausdruck hier, wie öfter, unklar gefunden — wobei allerdings in Anschlag zu bringen ist, dass er nicht die letzte Feile daran gelegt hat — glaube ich die Sache so zu erklären: die Note 3 ist zu Zeile 20 angegeben, sollte aber wohl ursprünglich mit Note 2 verbunden sein, also zu Zeile 8 gehören, wo die Codd. (d. h. eine Var. in el-Kifti, wie mir Prof. Müller mittheilt, s. auch oben in unserem Texte) ابو بشر الطبرى haben. Daher das von mir unterstrichene „hier", während „die Worte u. s. w." sich auf Zeile 20 bezieht.

3.

Aus dem Fihrist stammt der Artikel de Sensu bei el-Kifti, dessen Lesart also zu prüfen ist. Bei Casiri I, 310 ist jedenfalls ein Wort ausgefallen, in Folge dessen er p. 306 übersetzt: „nullus apud nos extat *Commentarius* praeter fragmenta quaedam ab Abi Baschar . . . . relicta“; daher bei Wenrich p. 174 abu Bischr als Commentator, nicht p. 148 als Uebersetzer erscheint. Ich habe vor ungefähr 15 Jahren die alte Berliner HS. und die Münchener des Kifti verglichen; jene hat لا يعرف له نقل يعول عليه und nichts mehr, diese fährt fort ولا يذكر und hat dann يسير عُلِق عن bis يونس, nichts von Ṭaberi. Es drängt sich fast die Vermuthung auf, dass der angebliche Ṭaberi eine falsche Variante von متى sei, die in den Text gedrungen und dann ergänzt worden ist. Wenigstens wird dieser Ṭaberi in der Luft schweben, bis ein fester Haltepunkt, etwa in einem Citate des oben erwähnten Ṭaberi für ihn gegeben ist. Eine Emendation الفرابي müsste ebenfalls erst durch einen Nachweis begründet werden. — Hiermit entzieht sich auch das „Wenige“ des Matta unserer Kontrolle. In dem ihm gewidmeten Specialartikel des Fihrist (I, 263), welcher von Kifti und Oseibia fast wörtlich abgeschrieben worden, ist nichts von de Sensu et sensibili zu finden, auch nicht bei Wüstenfeld (Aerzte § 104).

4.

Wenden wir uns zu einer weiteren Quelle, die ebenfalls noch kritisch herzustellen ist. Hagi Khalfa V, 75 giebt für das Buch de sensu etc. drei Traktate (مقالات) an, was A. Müller (l. c. S. 20) kurz mit den Worten „falsch drei“ abfertigt, Rose (l. c.) p. 145: „quos correxit H. Kh.“; in der That hat H. Kh. Recht, denn sein Artikel ist nicht ein einfaches Exerpt des Fihrist, wie der el-Kifti's. Allerdings ist sein قيل „man sagt, dass keine Uebersetzung bekannt, das Vorhandene wenig sei“, direkt oder indirekt aus Fihrist; er bietet uns nichts über Matta und Ṭaberi; hingegen fährt er fort: „Ich habe es aber ganz gesehen; in der Schrift [d. h. Verzeichniss] des Ptolemäus wird [nur Ein] Traktat angegeben“. So muss nämlich übersetzt werden, nicht „et in *Ptolemaei scripto liber legitur*“, wie Flügel übersetzt; die Berichtigung gab ich in der Berliner Ausgabe des Aristoteles (Bd. V S. 1471 n. 39). Es ist hier das Verzeichniss des Ptolemäus gemeint, welches Fihrist nicht kennt, aber vollständig von el-Kifti aufgenommen, von ihm Abi Oseibia wahrscheinlich letzterem entlehnt ist. Rose hat es, unter meiner Mitwirkung, in der Berliner Ausgabe des Aristoteles Bd. V (1870)

mitgetheilt [8]) (s. daselbst S. 1479 n. 39, und A. Müller, Das arabische Verzeichniss der Aristotel. Schriften, in Morgenländischen Forschungen 1875 S. 20 n. 43). In diesem Verzeichniss wird für *de Sensu* Ein Tractat angegeben; es wäre also umgekehrt die Angabe von zwei Traktaten im Fihrist zu beanstanden. Rose (*de Arist. libr. ord.* etc. p. 219) betrachtet **περὶ αἰσθήσεως καὶ ὕπνου** als den ursprünglichen Titel und bemerkt dazu: „licet posteriores quidem editores itemque *Arabes* librum de sensu in duos divident", indem er auf einige Codd. bei Bekker hinweist. Für die Araber giebt er keinen Beleg. Ohne Zweifel stützt er sich auf die Stelle im Fihrist, die er aus Hottinger kannte, und vielleicht auch auf Averroes, nach der lateinischen Ausgabe, wo de Sensu mit den Worten schliesst: *loquendum est de eo in II tractatu*, womit das folgende *de Memoria* etc. gemeint ist, worauf wir unten (§ 5) zurückkommen. Anders ist es mit den 3 Traktaten, die H. Kh. aus Autopsie angiebt, wie sich zeigen wird, nachdem wir ihn weiter angehört haben.

„Auch von abu (ولابو) Abd el-Melik b. Faradsch [giebt es etwas darüber] und von Muwaffik ud-Din el-Bagdadi in drei Bänden (مجلدات)". Wer ist der erstgenannte Autor? Im Index der Autoren (VII, 1017 n. 581) wird nur unsere Stelle erwähnt. Wenn ich hier einen Irrthum annehme und abu'l Faradsch emendire, so geschieht es auf sicherer Grundlage. Ein Commentar zu de Sensu et sensato von abu'l Faradsch „Babylonicus" wird ausdrücklich von Averroes (de Anima III C. 6) citirt, und er ist wohl kein anderer als ibn at-Tajjib, der 1061 gestorben ist (Alfarabi S. 171; vgl. mein Polem. u. apolog. Lit. § 35); Muwaffik etc. ist bekanntlich Abd el-Latif (XII. Jhrh.) [9]); beide wirkliche Bearbeiter hat Wenrich übergangen, wie sonst Manches bei H. Kh., da er nach einer HS. ohne Index arbeitete. Die 3 Bände des Muwaffik sind wiederum ein ungenaues Excerpt; nach Oseibia [10]) betrug das Werk über die Physik von der Auscultatio bis de Sensu drei Bände.

Wir sehen hier das Buch de Sensu als letztes unter den physischen; das sagt ausdrücklich Averroes zu Ende seines Compendiums, mit welchem wir auf festen Boden treten [11]).

---

8) Ueber Ptolemäus vgl. auch E. Heitz, l. c. S. 42; Zeller, Philosophie der Griechen, dritte Aufl. 1879 II, 2 S. 54.

9) Das hat Wenrich übersehen, s. mein Alfarabi S. 28 ff.

10) Bei De Sacy, *Relation* p. 547; Hammer, Literaturgesch. d. Araber VII, 552 n. 133. Wenrich hat diesen und einige ähnliche Bücher des Abdollatif nicht beachtet.

11) Einen Commentar von dem Spanier Ibn Badsche (*Avempace*, gest. 1138) erwähnt Rose, de Aristot. libror. ordine, Berol. 1854 p. 145, der den arabischen und anderen mir zugänglichen Quellen nicht bekannt ist. Rose selbst, den ich nach seiner Quelle fragte, ist nicht mehr in der Lage, sie an-

Das Compendium des Averroes, verfasst im J. 565 H. (s. weiter unten), verbürgt uns die Existenz einer arabischen Uebersetzung des griechischen Textes in Spanien gegen Mitte des XII. Jahrh. und dessen Inhalt bewährt die Angabe H. Kh.'s über der Zahl der Bücher. Das Buch de Sensu selbst citirt Averroes im Compendium der Logik, Abschnitt Rhetorik f. 66b der hebräischen Ausgabe.

Es sei nur noch constatirt, dass eine arabische HS. des Buches de Sensu von Wenrich nicht nachgewiesen, auch eine lateinische Uebersetzung aus dem Arabischen, nach dem Zeugnisse Jourdains (Recherches etc.), nicht bekannt ist. Allerdings giebt es eine hebräische Uebersetzung des Buches vom Schlafen und Wachen, offenbar aus dem Lateinischen stammend, von Salomo b. Mose Melgueiri (aus Melgueil Mitte XIII. Jahrh.). Ich habe diese Uebersetzung früher nur aus der Berliner HS. näher gekannt, welche ein genaues Studium nicht zulässt, da sie aus einem Exemplar abgeschrieben ist, welches defect und mindestens an 5 Stellen falsch gebunden war. Ein richtiges und vollständiges Exemplar des Buchhändlers Fischl hatte ich im Jahre 1881 nur so lange in Händen, um in jener HS. die richtige Reihenfolge notiren zu können. Im Verzeichniss der Berliner hebr. HSS., S. 25, sprach ich die Vermuthung aus, dass jener Uebersetzung vielleicht ein Werk des Avicenna zu Grunde liege, etwa ein Teil des شفاء (im gedruckten نجاة steht nichts derart), da Gerson b. Salomo (XIII. Jahrh.) Stücke daraus unter dem Namen des Avicenna citirt, und Salomo auch das Buch *de Mundo* aus einer lateinischen Uebersetzung — wahrscheinlich aus شفاء — ins Hebräische übersetzt hat[11b]. Wir hätten dann ein weiteres Zeugniss über jenes Buch aus der Zeit des Avicenna. Aus den Verzeichnissen der Abschnitte des شفا bei Pusey (Additt. p. 591) und im *Catalog. Codd. orient. bibl. Lugd. Bat.* III, 315 ff.[12]) lässt sich nichts Sicheres entnehmen, weil sie den Inhalt der Abschnitte nicht angeben — ein solch detaillirtes Verzeichniss wäre für verschiedene Untersuchungen sehr wünschenswerth — und Uri's Angaben unter den einzelnen Bänden für unsere Frage

---

geben zu können und vermuthet eine mündliche Mittheilung. Uri N. 499 giebt hinter de anima die fünf Sinne an; aber diese Parthie bildet in der HS. Wetzstein I, 87 der königl. Berliner Biblioth. 159b—165b einen Theil von de Anima und wird f. 172 ausdrücklich vermerkt, dass hier das Buch der Seele ende; daher der Columnentitel في النفس auch über jene Blätter geschrieben ist.

11b) Mathews, (*Miscellany of Hebrew Literature, II. Series*, London 1877 p. 263) giebt irrthümlich Averroes als Verf. der von Salomo übersetzten Abhandlung an.

12) Im Index VI, 44 ist auch IV, 211 angegeben; dort wird aber nur die Verketzerung des Schefâ so wie der رسائل اخوان الصفا bei einem persischen Anonymus (um 530—55 H., s. p. 207) hervorgehoben.

nicht ausreichen. Jedenfalls sei hier hervorgehoben, worauf es ankommt. Die Physica (الطبيعيات) zerfallen in 8 *species* (فن), deren 6. *de Anima* 5 Kapitel enthält. Dass Fen 7. in einem einzigen Kap. *de Vegetabilibus* handle, ersieht man aus der lateinischen handschr. Uebersetzung (Bandini VI, 58, vgl. Hebr. Bibliogr. X, 58); Fen 8. *de Animalibus* hat 21 Kap. und ist lateinisch gedruckt. — Zur Ergänzung der oben (S. 1) berührten Reihenfolge trage ich hier nach, dass im Schefa Fen 1. *de Naturalibus principiis*, 2. *de Coelo et Mundo*, 3. *de Gener. et corruptione*, 4. *de Elementis et mixtione*, 5. *de Meteor.* — Die Parva Naturalia scheinen also gar nicht, oder unter de Anima vertreten.

5.

Schliesslich kommen wir auf die Bestandtheile des Buches الحس والمحسوس in dem Compendium des Averroes. Wir besitzen dasselbe im arabischen Original, mit hebräischen Lettern geschrieben, in zwei HSS., nämlich in Paris 1009 und in Modena, wo Lasinio (*Studii sopra Averroe*, Sonderabdruck aus dem *Annuario* 1872 p. 34) ein bisher unbekanntes, aber nicht ganz korrektes Datum באשבילא יום אלתלאתא (?) אלעשר des Rabi II. 565 fand. Lasinio liest 10 Rabi, wonach אלתלאתא Dienstag bedeutete, allein Rabi II. 565 begann Donnerstag 23. Decemb. 1169, so dass der 10. nicht Dienstag sein konnte. Jedenfalls ist das Buch Anfangs Januar 1170 beendet. Die HSS. nennen es تلخيص; Lasinio hält es daher für einen mittleren Commentar (s. Hebr. Bibl. XIII, 6, vgl. Munk, *Mélanges* p. 434).

Die hebräische Uebersetzung des Mose Tibbon (1254 in Montpellier) betitelt החוש והמוחש, von der mir beinahe 30 HSS. bekannt sind, 8 aus Autopsie, heisst z. B. in München 108, 201 ausdrücklich „Compendium". Die grosse Verbreitung dieser Abhandlung, selbst im Verhältniss zu den übrigen physischen Schriften des Averroes, beweist ein bedeutend gesteigertes Interesse an den Materien, da jene Abhandlung von Mose Tibbon zuletzt übersetzt und mit Uebergehung anderer copirt wurde. Die gedruckte lateinische Uebersetzung führt die Ueberschrift Paraphrasis. Alle diese, dem Inhalte nach identischen Schriften enthalten auch nicht den eigentlichen Text des Aristoteles. Averroes bemerkt in der Einleitung, die sich nur in der hebr. Uebersetzung, nicht in der lateinischen findet[13], ausdrücklich, dass in seinem Lande von den aristotelischen Büchern über die Dinge, welche Aristoteles im Eingange dieses Buches erwähne [also die 4 Paare: Schlafen und Wachen, Jugend

13) Dieselbe beginnt mit dem Thema des 1. Traktats: „Virtutes quidem sensibiles".

und Alter, *respiratio et exspiratio*, Leben und Tod, dann noch Gesundheit und Krankheit], nur 3 Traktate zu finden sind, von dem I. habe das ganze Buch den Namen. Er wolle diese III behandeln. Wenn Gott sein Leben verlängere, werde er auch die anderen Dinge erörtern [14].

Das Nähere muss einem anderen Orte vorbehalten bleiben. Hier ist nur zu constatiren, welche Bücher der Parva Naturalia dem ersten angeschlossen, und dass es dieselben sind, welche Jehuda b. Salomo Kohen aus Toledo (1247 in Toscana) in seiner zuerst arabisch verfassten, dann von ihm selbst hebr. übersetzten Encyklopädie (מדרש החכמה) hinter dem Buche der Seele bearbeitet, wo nur die Titel in anderen Synonymen ausgedrückt sind, der Haupttitel z. B. המרגיש והמורגש lautet [15]. Der II. Traktat (2. „Buch“ bei Jehuda) handelt [a] Von Gedächtniss und Erinnerung und dazu [b] Schlafen und Wachen; der III. von Länge und Kürze des Lebens. Die Zusammenziehung von II a und b ist alt; sie findet sich schon in Titel 40 (unmittelbar hinter de Sensu) im Verzeichniss des Ptolemäus: في الذكر والنوم (bei H. Kh. V, 86 n. 10125), wozu Wenrich p. 148 das Zeugniss des Suidas anzieht [16]. Eine رسالة في اليقظة führt ibn abi Oseibia in seiner

14) ואשר ימצא לארסטו בארצנו זאת (בארץ הזאת) מן המאמר באלו הדברים אשר יעד בפתיחת הספר הזה לדבר בהם אמנם הם שלשה מאמרים לבד · המאמר הראשון ידבר בו בכחות הפרטים אשר בחושים והמוחשים ובזה החלק קרא שם הספר הזה (זה הספר) והמאמר השני ידבר בו בזכרנות והמחשבה והשינה והיקיצה והחלום . המאמר השלישי באורך החיים (הימים) וקצורן . ואנחנו נדבר תחלה באלו המאמרים כפי שהתנו . ואם יאריך האל חיינו נדבר באותם הענינים האחרים . ונתחיל המאמר בחוש והמוחש. Zu der Einleitung in die Meteora bemerkt Levi b. Gerson, in seinem Commentar zum Compendium des Averroes über dieses Buch (Verzeichniss der hebr. Handschr. der k. Bibl. in Berlin S. 83), Aristoteles beziehe sich hier entweder auf das Buch der Mineralien (המתחצבים), oder auf die Abhandlung über Jugend und Alter, Tod und Leben, Respiration und Exspiration (הכנסת הנשמה והוצאתה), Gesundheit und Krankheit, wovon Averroes in de Sensu angebe, dass sie sich im arabischen Buche [d. h. de Sensu] nicht finden. Vielleicht hielt Levi alles dies für Ein Buch? Offenbar bezieht er sich auf die eben angeführte Stelle.

15) So auch bei Hillel ben Samuel (in Forli 1291) תגמולי הנפש, Lyck 1874 f. 11. — Dieselben Bücher, welche Averroes im Auszug bringt, bearbeitet auch Schemtob Palquera (XIII. Jahrh.) in 8 Kapiteln in dem unedirten דעות הפילוסופים, welches in den HSS. fälschlich dem Samuel ibn Tibbon beigelegt wird; s. Catal. Codd. Lugd. Bat. p. 71, 72, wo die Titel angegeben sind; der allgemeine ist auch hier החוש והמוחש, über das Gedächtniss בכח הזכרון והזכירה.

16) Müller, das arab. Verzeichniss etc. S. 26 A. 18, betrachtet die Sache als ein blosses „Zusammenfallen“ von Titeln, wobei die Aehnlichkeit von

Nachlese (n. 22 meiner Zählung) auf[17]. Auch dem Pythagoras wird ein Buch des Schlafs und Wachens beigelegt (Wenrich p. 90), ebenso dem Galen (Oseib.)[17b].

Eine Abhandlung über Schlaf und Wachen verfasste jedenfalls der, im hohen Alter im Jahre 970 oder bald darauf gestorbene Arzt abu Dscha'fer Ahmed b. Muhammed ibn abi الاشعث, über welchen s. Pusey, Add. zu Nicoll's Catalog II, 583 Col. 1 n. 6; Wüstenfeld, Aerzte S. 56 § 107 (wo diese Schrift fehlt, wie bei Wenrich p. XXIX unter Ahmed, wo p. 303 nachzutragen ist; dazu H. Kh. V, 129 n. 1036 und überhaupt H. Kh. VII 1108 n. 4128); Hammer, Lit.-gesch. V, 356, Leclerc, Hist. I, 379, wo der blosse Titel. Nach H. Kh. VI, 52 n. 12695 unter مقالة, ist die Schrift für ibn abi خطلة verfasst, nach Hammer V, 357, n. 15 für Ahmed b. el-Hosein b. Said b. Fadhilet etc. Beledi, „der ihn darum durch Jusuf b. eththabib, den Juden, hatte anreden lassen". Die Berliner HS. des Oseibia f. 216 giebt den blossen Titel des Buches. Zu beachten ist, dass dieser Araber nicht bloss mit der Redaction und Abtheilung der Galen'schen Bücher sich beschäftigte, sondern auch dasselbe mit vielen Schriften des Aristoteles that (وفصّل ايضا كذلك كثيرا من كتب ارسطو, Oseib.). Eine Abhandlung über Schlafen und Wachen soll auch abu Dschafer Ahmed b. Muhammed ibn el-Dschezzar, der bekannte Schüler des Ishak el-Israili, zu Anfang des X. Jahrh. gestorben[18]), verfasst haben, nach Oseibia (bei Wüstenfeld S. 61 n. 18, und arab. Text S. 12 Z. 3,

---

حفظ und يقظ mitgewirkt haben könnte; allein ersteres kommt im Titel gar nicht vor, und die Zusammenziehung der Titel ist auf eine reale Verbindung der Bücher wegen ihres Inhalts zurückzuführen. Vgl. Rose l. c. p. 218 ff. Zeller, Philos. d. Griechen II, 2, S. 94 ff., wo unter andern angenommen wird, Aristoteles selbst habe mit *ἐν τοῖς περὶ αἰσθ.* die sämmtlichen, zu Anfang von de Sensu genannten anthropologischen Abhandlungen citirt. Nach Brandis (das. S. 95 unten) sind nur 1—5 der Parva naturalia unmittelbar nach de Anima verfasst. — Ueber den Schluss von de Somno bei Averroes (Rose p. 123) vgl. meinen Katalog der Münchener Handschr. n. 108.

17) Ueber diese Nachlese vgl. meine Analyse des Artikels Aristoteles in Alfarabi S. 194, wo ich auf die noch anzustellende vollständige Vergleichung derselben mit den vorangegangenen Titeln und namentlich mit Hagi Khalfa hinwies. Müller hat weitere Beiträge dazu in der erwähnten Schrift (die griech. Philosophen S. 54) gegeben, auf die ich ein andermal zurückkomme.

17b) Galen's *de Somno et vigilia* (Wenrich p. 265) wird mehrmals in Maimonides' Aphorismen benutzt, z. B. partic. III f. 16 b, VII f. 28 b, VIII f. 42 b, 44 b, XVII Anf. f. 82 b, XVIII f. 86 der latein. Uebersetzung Ausg. 1489. In der gedruckten hebr. Uebersetzung ist die Quellenangabe meist weggelassen; die zu Grunde liegende Handschr. ist in der k. Berliner Bibliothek n. 68 meines Verzeichnisses S. 45.

18) Siehe Virchow's Archiv etc. Bd. 85 S. 357.

Dugat in Journ. As. 1853, p. 299, Hammer V, 345 n. 12; Leclerc I, 415, H. Kh. III, 451 n. 6401 unter رسالة). Sollte nicht die Aehnlichkeit der Namen „abu Dsch. Ahmed b. Muhammed" dazu geführt haben, dieselbe Schrift dem jüngeren Homonymus beizulegen, der freilich auch ein Buch über die Seele verfasst hat, worin die Ansichten der Alten über dieselbe erwähnt sind? Umgekehrt ist vielleicht die Schrift über Melancholie, welche Oseibia nur unter dem älteren Homonymus aufführt, ein Werk des jüngeren, vielleicht gar das Original des Constantinus Africanus, der Verschiedenes von ibn al-Dschezzar in seiner Weise überarbeitet hat, unter anderm eine Abhandlung über das Vergessen, wie ich in Virchow's Archiv (Bd. 42 S. 91) aus der hebr. Uebersetzung (MS. München und Paris) nachgewiesen habe [19]. In dieser Abhandlung citirt ibn el-Dschezzar seine Schrift über die Melancholie mit dem Titel לטש הלבבות „Schleifen" oder „Poliren des Herzens", — wie mag wohl dieser Titel arabisch gelautet haben? [20]. Bei Albert Haller (*Bibl. Anatom.* I, 128) erscheint die Schrift *de Oblivione* als ein Werk Honein's, wozu ich noch bemerke, dass die Citate aus „Johannitii *liber Memoriae*", im Continens des Razi (Fabricius, Bibl. gr. XIII, 301, Haller, Biblioth. chirurg. I, 122), nämlich II, 24. 33. [3], 36. [4], Recepte für Augenkrankheiten enthalten, also nichts mit dem Gedächtniss zu thun haben, sondern wahrscheinlich einer Denkschrift Honeins entnommen sind, der verschiedene Abhandlungen über die Augen geschrieben hat.

III. Ueber Länge und Kürze des Lebens erscheint im Verzeichniss des Ptolemäus n. 46 hinter den Schriften über die Thiere (Wenrich p. 149, ungenau bei H. Kh. V, 120 n. 10333). In den Ausgaben des Aristoteles ist das Compendium des Averroes, weil es den Text des Aristoteles begleiten sollte, auseinander gerissen, ohne eine Andeutung, dass dies Buch bei Averroes den III. Traktat von de Sensu bilde, wie uns die hebräische Einleitung gezeigt hat.

Eine Abhandlung über die Länge und Kürze des Lebens von Costa b. Luca (schon 864 als Schriftsteller thätig) als Berliner

---

19) Diese Notiz entging nicht bloss Leclerc, sondern auch Wüstenfeld (die Uebersetzungen arabischer Werke 1877 S. 19). — Gelegentlich bemerke ich zu den, noch immer nicht erledigten Quellen der Schriften Constantins: de Coitu (Virchow's Archiv Bd. 42 S. 105) schrieb auch Hunein eine Abhandlung (Wüstenfeld, Aerzte S. 29 n. 27); hingegen ist die angebliche Abhandlung des Isa b. Massa im Cod. Escur. 883, 9 nach Leclerc I, 297 Z. 2 (der allerdings die Nummer nicht angiebt) „*Questions sur la génération*". Die angebl. Schrift des Aristoteles (Wenrich 159, H. Kh. V, 57 n. 9932) kann nicht in Betracht kommen.

20) Ueber diesen Ausdruck: „Poliren des Verstandes" u. dergl., der offenbar durch Uebersetzungen aus dem Arabischen in die neuhebr. Literatur eingedrungen, s. Beilage in Hebr. Bibliogr. XII, 33; Verz. der Berliner hebr. Handschr. S. 104.

HS. bei Wüstenfeld S. 50 n. 25 angegeben, ist n. 104 Oct. (Virchow's Archiv Bd. 52 S. 371; Deutsches Archiv für Geschichte der Medicin I, 157); ich habe ihr etwaiges Verhältniss zu Aristoteles nicht geprüft. Aus der Sonderstellung dieses Buches bei Ptolemäus und dieser Monographie Schlüsse für unsere Fragen zu ziehen, wäre voreilig. Ob Ahlwardt's Catalog der Berliner arabischen HSS., dessen Druck wohl bald zu erwarten ist, auch unseren Gesichtspunkt berücksichtigt, weiss ich nicht.

6.

Es scheint mir für den Abschluss der arabischen Sammlung bei Averroes nicht überflüssig, zu sehen, welche Spuren der von ihm nicht bearbeiteten Bücher sich vorfinden. Unter den Parva naturalia finden sich Abhandlungen über Jugend und Alter, Leben und Tod. Letzteres müsste nach Rose (l. c. p. 138) auf das Buch über die Lebensdauer folgen. Von ersteren bringt Wenrich p. 149 nicht den arabischen Titel, obwohl er ihn bei Oseibia zweimal und in H. Kh. gefunden hätte (mein Alfarabi S. 130, 188, 192). Es frägt sich, ob die Angaben nur bis auf den Kadhi Said von Toledo (um 1070) oder bis auf al-Farabi zurückgehe. Wo nämlich dieser, wie wir oben gesehen, in der Eintheilung der Schriften des Aristoteles (Schmölders Docum. S. 6 Z. 8 des Textes) das Buch der Seele und de Sensu nennt, führt Oseibia fort: „und [im Buch] der Gesundheit und der Krankheit, der Jugend und des Alters". Beide Titel hat Oseibia noch einmal in seinem Nachtrage oder Supplement, auch H. Kh. V, 107 n. 10245 (bei Wenrich p. 160) und V, 102 nach der Emendation VIII, 853 [21]. Ein Buch der Gesundheit etc. von Aristoteles existirte nicht; nach Rose hat Aristoteles kein solches Buch verfasst [22]. Heitz (S. 57) bemerkt darüber: „Wenn sie [diese Schrift] der alte Erklärer zu den Schriften über die Thiere setzen will, so geht er dabei ohne Zweifel von denselben Beweggründen aus, wegen welcher in dem Verzeichniss Dschemaluddins [d. i. Ptolemäus] die Abhandlungen *de longitudine et brevitate vitae, de vita et morte* von den übrigen getrennt, nach den Schriften über die Thiere angeführt werden". Sie stehen nach Rose's Zählung nämlich unter 46, 47.

Es handelt sich hier aber nicht um eine blosse Stellung in

21) Diese Berichtigung الهرم entging Müllern, griech. Philos. S. 55, auch die Identität von H. Kh. V, 102 und Wenrich 160. Müllers Verwandlung der Jugend in einen Jüngling hat nirgends einen Anhaltspunkt.

22) Vgl. auch Zeller l. c. S. 96, wo der Gewährsmann für die Araber nur H. Kh. ist. — *„De sanitatis functionibus ex Aristotele et Galeno"* in J. B. Campegii Collectio de re medica 4 Lugd. 1537 und in Opp. Aristotelis X, 91 ap. Juntas (Catal. impressorum libror. in Bibl. Bodl. I, 118 und p. 143) ist das II. Buch Colliget (كليات) des Averroes.

einem Verzeichnisse, sondern um die Frage: Warum ist von diesen abgetrennten Schriften nur die erste (*de Longit. etc.*) nachweislich von den Arabern übersetzt, die letzten wahrscheinlich nicht; denn die Aufführung als Beispiel bei al-Farabi oder Sâid beweist keineswegs, dass man die Schriften selbst kannte.

Von einer Abhandlung de Respiratione et exspiratione (vgl. den Anfang von de Sensu) ist auch bei den Arabern kein Titel zu finden. Ein Buch de respiratione (في التنفس) von Galen nach Leclerc l. c. I, 180, ist bei Wenrich p. 253 als Buch *de Anima* und irrthümlich identificirt mit dem hebräisch übersetzten Dialog zwischen Galen und Muria, welchen Jellinek in seiner Ausgabe mit dem Titel كتاب العقل versehen hat, der wieder nur ein Irrthum bei Wenrich p. 264 für العضل ist (s. Alfarabi S. 264, Hebr. Bibliogr. XIII., 3). Für النفس bei Wenrich p. 254 hat Oseibia تنفس und beim darauf folgenden Titel noch صغيرة.

7.

Fassen wir nun die Resultate kurz zusammen. Zeit und Namen des Uebersetzers der Abhandlungen sind nicht ermittelt; die Uebersetzung war vielleicht im X. Jahrh. noch nicht vorhanden, aber sicher im XI., wo das Buch *de Sensu* bereits commentirt wird. Im XII. Jahrh. bestand es aus 4 Abhandlungen in 3 Tractaten.

Nachtrag.

Zu S. 484. Schon im Serapeum 1863 S. 211 habe ich auf eine Stelle hingewiesen in dem Abschnitt „über Dichten im Traume" des arabischen Werkes אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה von Mose ibn Esra (verfasst vor 1140), HS. der Bodl. (und meine Durchzeichnung): f. 65 heisst es: וחדה אלמקדמה קד אתבתת פיהא אקואל אלפלאספה ובכאצה בלאם ארסטאטאליס (sic) פי אלחאס (sic) ואלמחסוס ופי אלמקאלה אלתאניה מנה אלתי צמנהא כלם אלרויא ואלעבארה.

Diese Stelle hat einige Bedeutung insofern die Behandlung der Träume, offenbar der Abschnitt de divinatione per somnum, als zweiter Tractat bezeichnet wird; er bildet bei Averroes einen nicht bezifferten Theil des 2. Tractats (de memoria).

Zu S. 485 Anm. 13. Die lateinische Uebersetzung des Buches de Sensu von Averroes bedarf noch einiger Erörterung. Vor Allem ist zu bemerken, dass in der Ausg. 1562 (vielleicht auch in anderen, die ich nicht zur Hand habe) p. 149 in der Ueberschrift: „Aristotelis de juventute et senectute, vita et morte, et

respiratione, Cum Averrois Cordubensis Paraphrasi" eine kaum begreifliche Gedankenlosigkeit liegt, da von Averroes nichts folgt und nichts folgen konnte. In dem Titel des ganzen Bandes (VI part II) ist allerdings schon „cum Averrois in eosdem (nämlich libros qui vulgo Parva Naturalia) Paraphrasibus" eine Ungenauigkeit, da die Paraphrasen nur einige Bücher umfassen; doch lässt sich das noch rechtfertigen und als Anpreisung begreifen; die specielle Ueberschrift ist eine ganz unberechtigte Wiederholung aus dem ersten Specialtitel (De sensu) p. 4.

Auch ungenaue Cataloge lateinischer Handschriften könnten zu dem Irrthum verleiten, als ob letztere einige Bücher des Averroes enthielten, welche nicht edirt sind. Wir wollen mit der Prüfung einiger Angaben gleich die Frage nach dem Uebersetzer verbinden, die noch eine weitere Bedeutung für die Unabhängigkeit der lateinischen von der hebräischen Uebersetzung hat.

Baläus und Pits geben Verzeichnisse von Schriften (oder Uebersetzungen) des Michael Scotus)[1], worin hinter de substantia orbis [des Averroes, wahrscheinlich die Kapitel 1—5 der Ausgaben, zu denen Abraham de Balmes 6 und 7 hinzufügte] folgende Titel erscheinen: De somno et vigilia L. II, De sensu et sensato L. II, De memoria et reminiscentia L. II. Jene Verzeichnisse sind vielfach unkritisch, und Jourdain hat sie zu berichtigen gesucht (Recherches crit. p. 133 ed. I, vgl. Renan, Averroes p. 163, ed. III p. 206, Leclerc l. c. II. 452, Wüstenfeld, Uebersetzungen S. 106). Der Namen Michael's kommt in den Handschr. nur bei wenigen Schriften vor, aber eine Anzahl alter HSS. enthält dieselben Werke des Averroes, so dass man geneigt ist, sie demselben Uebersetzer zuzuschreiben.

In Bezug auf die Uebersetzungen des Scotus, namentlich der Thiergeschichte, ist ferner die Frage vielfach besprochen, ob er aus dem Arabischen, etwa mit Hülfe eines Juden (ein Andreas wird von Roger Baco genannt), oder gar aus dem Hebräischen übersetzt habe[2]. Wäre Letzteres auch bei den Parva Natur. der Fall, so hätte eine lateinische Uebersetzung des Scotus einen sehr untergeordneten Werth. Allein die gedruckte lateinische Uebersetzung ist sicher nicht aus der bekannten hebräischen geflossen und sie scheint identisch mit alten Handschriften, welche meistens Averroes als Autor nennen, aber nicht den Uebersetzer. Einige dieser HSS. sollen hier kurz gemustert werden, um eine genauere Untersuchung zu veranlassen. Sie sind in Coxe's Catalog der Oxforder

---

1) Zu meiner Notiz in dieser Zeitschrift Bd. XXIX S. 163, 164 (vgl. Ztschr. für Mathem. XVI, 373) ist nachzutragen: Juliani Toletani Prognosticon, in Cod. lat. München 18948 (Catalog IV, 3 S. 225 unter theolog. HSS.)

2) Mit Wüstenfeld's Argumenten für das Hebräische (S. 102 ff.) kann ich mich nicht einverstanden erklären; doch kann das hier nicht nebenher erledigt werden.

Colleges beschrieben, aber im Index S. 10 unter Averroes nicht genau genug verzeichnet [1]).

Cod. Balliol 105 (nicht XV, wie im Index) enthält de Sensu, de Mem. und de Somno; der Anfang des letzteren (auch in Cod. 112, 114 und Oriel 7) scheint Text des Aristoteles; folgt de longit., wieder mit dem edirten Averr. stimmend. Hierauf: de Morte et vita, anfangend: „Continue alternantur" also auch nicht Aristoteles, oder defect? Jedenfalls nicht Averroes. Balliol 112 f. 127 ff. de sensu, de memoria, vor Incipit fehlt: In secundo tract. (Ausg.) oder secundus, wie Ball. 114, Merton 282 und Oriel 7 haben. — de somno (s. oben). Nach anderen Schriften folgt erst f. 173: In librum de Longitud., anfangend wie die Ausgabe.

Balliol 114 enthält die 4 Bücher hintereinander.

Merton 282 hinter de Coelo (sicher von Michael und sogar unter dem Namen Paulus Israelita gedruckt!) folgt de Sensu, de Mem., de Somno hier anfangend: Et cum infra(!) diximus de hac virtute, dicendum est de sompno. Hier ist irgend ein Irrthum. Es heisst weiter: f. 54 Ejusdem in librum de morte et vita(!), aber der Anfang lautet: Et [überflüssig] „in hoc tratatu perscrutatur de causis longitudinis et brevitatis" offenbar vitae! Auch im nachfolg. Stücke ist für in libros quatuor meteororum zu lesen librum quartum, wie der Anfang beweist; Jourdain glaubte auch, Michael habe nur das IV. B. Meteora übersetzt.

Oriel 7 f. 160 b ff. hat wieder alle 4 in derselben Reihenfolge.

Die zuletzt genannte HS. Oriel 7 enthält f. 182 bis 184 nach Coxe: Isaaci [Judaei?] libellus de Somno et vigilia. Anfang: „Tu cui Deus occultorum"; offenbar identisch mit Cod. Mar. Magdal. 175 d f. 143: Isaaci de Somno et Visione. Hier findet sich dies Schriftchen zwischen den medicinischen Schriften des bekannten jüdischen Arztes in der lateinischen Bearbeitung des Constantinus Africanus; deshalb hat wohl Coxe oben die Conjectur Judaei hinzugefügt. Allein ich habe schon im Serapeum 1863 S. 211 bemerkt, dass von jenem Isak eine Schrift über Oneirokritik nicht bekannt sei; um eine solche handelt es sich hier offenbar, vielleicht in Anschluss an den Abschnitt von de Somno der von der divinatio handelt. Von Traumbüchern hier zu sprechen, kann unsere Absicht nicht sein [2]); aber den angeblichen Isaak aufzufinden wäre nicht ohne Interesse, ob el-Kindi? (s. Nachlese am Ende dieses Bandes).

---

1) Dazu kommt noch Unerkanntes, z. B. Balliol 112: „Anonymi . . [Buridani?] expositio super Arist. Metaph."; ist vielmehr Averroes, wie in Oriel 7, und zwar richtig mit a beginnend, wie Fihrist angiebt, wenn man ألف richtig übersetzt. Mehr anderswo.

2) S. meinen Artikel in dieser Zeitschr. Bd. XVII S. 227 ff. und über die Traumbücher des Mittelalters Serapeum 1863 S. 193 ff.

Zwei weitere Kalaka-Legenden.

Von

Ernst Leumann.

Bei zwei kurzen Aufenthalten in London bemerkte ich, das erste mal in India Office ein jüngeres, das zweite mal in der Library der Royal As. Society ein sehr altes Manuscript mit einer Kālaka-Legende. Die beiden Texte stellen zwei von einander verschiedene kurz gefasste Prākṛt-Versificationen derselben Sage dar, die den Lesern dieser Zeitschrift durch die sehr sorgfältige Arbeit von Prof. Jacobi in Bd. XXXIV bekannt geworden ist. Derselbe hat dort eine Kālaka-Legende, die ich im Folgenden mit I. bezeichnen will, herausgegeben und übersetzt, welche ziemlich alt zu sein scheint; immerhin giebt sie keine Antwort weder auf die Frage nach dem Autor noch auf die mit der Sage selbst verknüpften chronologischen Fragen. Da eine solche hingegen gerade in den beiden Kālaka-Legenden (II. und III.) der Roy. As. Soc. und des India Office zu finden war, so bestimmte mich dies dieselben zu copiren und im Folgenden mitzutheilen.

Ein Vergleich der drei Kālaka-Legenden mag durch folgende Tabelle eingeleitet werden.

	Datum (saṃvat)		Autor
I. am Ende eines sehr guten Kalpasūtra-Manuscriptes im Besitze von Prof. Jacobi.	1485	145 Strophen, meist in Prākṛt und Āryā-Metrum; ausserdem mehrere, zweimal mit Saṃkṛt untermischte, Einlagen in Prākṛt-Prosa; im Ganzen 360 grantha.	
II. Theil des Sammelbandes 1530 des India Office.	1750 (?)[1]	59 Strophen, meist in Prākṛt und Āryā-Metrum; vier jedoch — davon zwei in Saṃskṛt — haben anderes Metrum und eine fünfte ist unsinnige Onomatopöie.	Dharmaprabha
III. am Ende eines sehr guten Kalpasūtra-Manuscriptes der Royal As. Soc.-library.	1461	101 Prākṛt-Strophen, die mit Ausnahme der zweitletzten in Çloken abgefasst sind.	Bhāvadeva (nennt sich selbst in der letzten Strophe)

1) Das ungefähre Datum erschliesse ich durch Vergleichung der Schrift mit der eines andern kleinen Textes, der sich im selben Sammelbande 1530

Schon die Verschiedenheit in der Länge macht bemerkbar, dass II. und III. nicht dasselbe Alter wie I. beanspruchen dürfen, da sie derselben wie künstlich gekürzte und gedrängte Darstellungen einer freieren und volksthümlich weitläufigeren Erzählung gegenüberstehen. Auch die Form weist auf diesen Gegensatz, wie einzelne Beispiele zeigen mögen:

Anstatt ḍhāḍ (in I.), welches nach Hem. IV, 79 schon niḥsar vertritt, setzen II. und III. niddhāḍ. Neben pilliya haben II. und III. periya (s. unten im Glossar); statt aikkam (ati-√kram) wagt II, 40 akkam; statt aṇumanniya III, 82 manniya; statt uvalakkhiya III, 87 lakkhiya. Ausserdem erlaubt sich Bhāvadeva, der überhaupt verwegener ist, noch uggai (III, 78), guruo, eine Art Vocativ (III, 80) und sāhāṇusāhio (III, 33). Auch offenbare Saṃskṛtismen sind bei ihm nicht selten: v. 8) allīṇe, Nom. Dual fem.; v. 16) Ujjayaṇī; v. 25) saṃnivāya vva u. dgl. Zudem hat Bhāvadeva in der ganzen Anlage seines Versificates einen Fehler begangen, indem er anfangs in einer viel grössern Breite der Schilderung sich ergehen lässt als in der Folge, so dass der Anfang aussieht, als sollte die Legende eher in 500 als bloss in 100 Çloken ausgesponnen werden.

Auf der andern Seite bieten dann zwar doch II. und III. einige Formen, die gegenüber I. Beachtung verdienen, nämlich āreṇāvi (in I. āyareṇāvi), ekkakka (in I. ekkekka), gaḍha (in I. koṭṭa) und das eigenthümliche Wort ūraṇa (wohl aus a-uraṇa, vgl. teṇuya u. andere) = a-ṛṇa. Dieses Wenige ändert übrigens in der Hauptsache das Verhältniss nicht, nach welchem eben doch II. und III. ein viel künstlicheres und späteres Gepräge tragen und desshalb indirect dazu verhelfen, über I. eine etwas befriedigendere Vorstellung zu bekommen, als noch während des blossen Bekanntseins dieser einen Legende — von den secundären Saṃskṛt-Fassungen nehme ich natürlich von vorneherein Abstand — möglich war. Denn wenn auch schon III. allermindestens um 1400 AD abgefasst sein muss[2], da die Handschrift 1404 AD geschrieben ist, so wird

findet und über Astrologie handelt. Dieser ist saṃvat 1750 geschrieben und zeigt in den Zügen eine auffallende Aehnlichkeit mit dem obigen Texte der Kālaka-Legende. Dass dieser indessen etwas ältern Datums sein könnte, ist möglich; aber nicht mehr als 20—30 Jahre. Eine Grenze nach dieser Richtung setzt übrigens auch die moderne Bezeichnung der e und o Vocale, welche von Dr. Klatt (in seiner Arbeit über die Ṛshabha-pañcāçikā, ZDMG. XXXIII) und Prof. Jacobi mit Unrecht für irrelevant angesehen wird. Wenn die Zeitangabe in dem scheinbaren Ausnahmefalle bei Jacobi sich als richtig erwies, so beweist das natürlich nicht den daraus gezogenen Schluss, da das Datum viel eher aus der Vorlage abgeschrieben sein mag, wie denn ja absichtliche Fälschungen überhaupt seltener sind, als durch Unverstand entstandene Unmöglichkeiten.

2) Genaueres ist zur Zeit nicht zu ermitteln; auch Dr. Klatt, der meine Anfrage freundlichst erwiderte, konnte mir weder über Bhāvadeva noch über Dharmaprabha Aufschluss ertheilen.

damit auch die untere Grenzzeit von I. um ein Erhebliches zurückgeschoben. Der Werth von II. und III. für eine nähere chronologische Fixirung kann sich aber natürlich erst zeigen, wenn die Zeit der Autoren bekannt geworden sein wird.

Auch nach einer andern Seite hin ist nun übrigens die mit diesen beiden neuen Kālaka-Legenden gebotene Möglichkeit der Vergleichung von einigem Werthe. Die Abweichungen in der Erzählung sind nämlich so unbedeutend, dass füglich angenommen werden darf, es habe wirklich eine alte Kālaka-Legende existirt, aus welcher sich die gegenwärtig existirenden theils direct theils indirect und mit mehr oder weniger freier Phantasie herausbildeten; und zwar kann ganz wohl I. als eine der alten Legende nahestehende angesehen werden und den neueren als Prototyp gedient haben. Von den Gründen, die Prof. Jacobi (S. 248) gegen diese Ansicht erhebt, ist einer schon implicite in seinen nachträglichen Verbesserungen (im XXXV. Bde.) annullirt, indem nach denselben aho kamm'-āi in āhākamm'[3])-āi zu ändern ist, womit sofort das Vermisste gedeckt ist, da āhākamm'āi (was nach Stellen wie Aupap. §. 96 III zu ergänzen ist) so kurz und dabei so vollständig als möglich ist. Auch der zweite Grund, dass wohl die Mantra-Anekdote, welche in Weber's Kālaka-Legende vorkommt, zu erwarten wäre, erledigt sich von selbst, da der sonstige secundäre Charakter jener Legende wohl eine Zuthat aber nicht ein ursprüngliches Erbtheil in jener Anekdote anzunehmen nöthigt. Apodiktisch freilich lässt sich die Sache nicht entscheiden, da die immerhin vielleicht auch zu beachtenden Kālaka-Legenden des Prabhāvakacaritra und einiger andern Texte noch nicht bekannt geworden sind.

Um zu den chronologischen Angaben der beiden Legenden

---

3) Die Commentatoren übersetzen das Wort immer mit ādhākarman. Eine der vollständigsten Erklärungen giebt Malayagiri zu Wilhag. S. 189: ādhāya sādhu-praṇidhānena yat sa-cetanam a-cetanaṃ kriyate acetanaṃ vā pacyate cīyate vā gṛh'-ādikaṃ vayate vā vastr'-ādikaṃ tad ādhā-karma. Dass das kriyate bei der verbotenen Gabe nicht die Hauptsache ist, zeigt sich noch besser, wenn man sich vergegenwärtigt, dass āhākamma äusserst selten auf Anderes als Speisen bezogen wird und dabei immer an erster Stelle steht (z. B. Aupap. § 96 III); hingegen ist bei dieser Speise zum Unterschiede von den übrigen Das das Wesentliche, dass sie sādhu-praṇidhānena sa-cetanaṃ sad acetanaṃ kriyate, d. h., dass eine nicht zulässliche (sa-cetana) Speise den Wünschen des sādhu conform gemacht wird. Warum sollen wir also nicht lieber die unbegreifliche Ableitung aus ādhā-karman preisgeben und das Wort als yathākāmya auffassen? — Es mögen hier einige gelegentliche Verbesserungen zu I. ihren Platz finden. pāriy'āsa and cāalattana erledigen sich aus II. und III., worüber unten im Glossar; ebenso vandiyāiṃ samatthaeiyāiṃ (I, 93—94), was nach III, 74 zum Texte gehört und nicht bloss Glosse ist. Ferner corrigirt sich I, 98 nach den Anmerkungen zu Aupap. § 24; „puvva-bhave Dovai ceva" in I. 100 bedeutet „wie Draupadi in ihrer frühern Existenz" und bezieht sich auf Jñātādh. XVI, wo erzählt wird, wie Draupadi in ihrer frühern Existenz als Sukumāliyā sich das Askese-Verdienst durch ein nidāna verdorben hatte.

II. und III. überzugehen, lasse ich hier erst eine Uebersetzung der betreffenden Strophen folgen:

II, 56—59. ... [4])Jahre nach Mahāvīra (Vardhamāna) ist eine das ganze Land überfluthende[5]) erste Invasion in's Werk gesetzt worden durch die Çaka und den sūri.

Nach Verfluss von 335 Jahren seit (Mahā)vīra lebte der erste Kālaka-sūri mit dem Namen Çyāmārya.

Im Jahre 453 wurde durch den Lehrer Kālaka die Sarasvatī angenommen.

Im Jahre 470 nach (Mahā)vīra lebte Vikrama.

Nach Verfluss von 993 Jahren seit Mahāvīra (Vardhamāna) wurde durch Kālaka-sūri der vierte Tag (anstatt des fünften) als Pajjusan (-Tag) fixirt.

III, 100. 20 (Jahre) zu Hause, 35 (Jahre) im Mönchsgelübde, 41 (Jahre) als Patriarch, (zusammen) 96 (Jahre) sind die ganze Lebenszeit des Kālakasūri.

Zuerst ist zu constatiren, dass diese Partien nicht einen integrirenden Theil der beiden Texte bilden, sondern bloss als Appendices angehängte, möglicherweise ziemlich alte, chronologische Memorialstrophen sind. Darum passt z. B. III, 100 weder dem Metrum nach noch sonst, da ja die offenbar beabsichtigte Zahl von 100 Strophen damit überschritten wird, in die dritte Legende. In II. ist dieses Verhältniss nicht so klarliegend, aber ohne Zweifel doch auch anzunehmen, besonders da in I. ein entsprechendes Textstück überhaupt fehlt.

Wir haben es somit hier zu thun mit zwei Stücken aus der früheren Prākṛt-Tradition, welche den Männern von Hemacandra bis Merutuṅga und weiterhin noch ziemlich vollständig vorgelegen haben mag; und zwar repräsentiren uns die beiden Stücke die zwei Quellenstellen, auf Grund welcher einerseits drei verschiedene Kālaka unterschieden werden, andrerseits (was zwar in III. nicht direct ausgesprochen ist) wie es scheint alles in der Legende Erzählte einem einzigen Kālaka zugeschrieben wird. Der Inhalt des ersten Stückes ist ganz genau wiedergegeben in der Kālikācārya-kathā des Kalpadruma benannten Commentars zum Kalpasūtra. Prof. Jacobi hat die betreffende Stelle S. 250 f. mitgetheilt, und es erübrigt bloss zu bemerken, dass die zweifelnd eingefügten Worte (kutrāpi tu yac caturthyāṃ paryushaṇāparva-pravartakaḥ Kālikācāryaḥ, sa tayor Balamitra-Bhānumitrayor mātulo prokto 'sti: yad asti, tat pramāṇam) auf Texte[6]), in denen eine Identität des zweiten und

---

4) Die Zahl 1250 wage ich wirklich nicht oben hinzuschreiben; was man freilich sonst aus dem Bestand des Manuscriptes (vārasavāsasaṃ pannāsahiaṃ vaddhamāṇāo) herausbekommen will, weiss ich nicht.

5) Wörtlich „nach allen vier Weltgegenden hin".

6) Nämlich nach dem auf S. 248 aus der Kiraṇāvalī Mitgetheilten auf die Kalpacūrṇī und Niçīthacūrṇi; und ferner nach der Tapāgaccha-paṭṭāvalī

dritten Kālaka angenommen wird, Bezug nehmen. Ohne diesen Zusatz ist die Stelle reproduzirt in den paṭṭāvalis des Kharataragaccha und Tapāgaccha (sub 24 und sub 9. 10. 27; bei **Klatt**, Ind. Ant. XI, S. 247. 251. 252, wobei nicht das Jahr des Eintrittes in's Patriarchat 335 A(Mahāv), sondern das Todesjahr (335 + 41 =) 376 AM. angegeben wird. Nach Alle dem sollte man meinen, dass die originäre Tradition von drei verschiedenen Kālaka wusste, dass sich aber einige spätere Schriftsteller darin irre machen liessen und nur einen Kālaka ansetzten, weil sich um den Namen Kālaka eine Legende gebildet hatte, welche die an die verschiedenen Kālaka sich knüpfenden Ueberlieferungen in sich vereinigte und zu einer scheinbaren Einheit verschmolz. Da aber nicht sowohl alle drei Kālaka, sondern von einer ganzen Reihe von Texten eben gerade nur der zweite und dritte identificirt werden, so muss diesem Umstande natürlich eine andere Ursache zu Grunde liegen; wir werden denn auch unten gegen den Schluss unsrer Betrachtung auf eine solche stossen.

Ueber der Glaubwürdigkeit der jinistischen Chronologie herrscht noch ein vollkommenes Dunkel. Immerhin ist zu erwarten, dass Prof. Jacobi's negatives Schlussresultat [7]) mit der Zeit einem etwas günstigeren Platz zu machen haben wird. Vorderhand ist es mir bei einem kurzen Umblicke bloss möglich gewesen, etwa Folgendes festzustellen.

Da Prof. **Jacobi's** Untersuchung fortwährend Ausgangspunkt bleiben muss, sind erst einige Unrichtigkeiten, die sich in seine Argumentation eingeschlichen haben, zu berichtigen:

1. Zu S. 251. Es bleibt noch zu untersuchen, wie die Angabe, dass Çyāma der 23. thera gewesen sei, aufzufassen ist. Soviel ich mich erinnere, bemerkt Merutunga, dass bei dieser Zählung die 11 gaṇadhara des Mahāvīra mitgerechnet werden müssten. Er dürfte wohl Recht haben, da man wirklich auf diesem Wege sowohl nach der thera-Liste von Nandī und Āvaçyaka als auch nach derjenigen bei Merutunga ganz regelmässig auf Sāmajja (resp. Çyāmārya) kommt. Eigenthümlich bleibt freilich, dass auch Prof. Jacobi's Zählung auf einen Kālaka führt, allerdings auf einen, der denn doch für die Autorschaft der Paṇṇavaṇā etwas zu spät lebte.
2. Zu S. 251 gegen unten. Die Angabe, dass das Digambara-matam unter einem thera Çivabhuti entstanden sei, beruht auf einer Verwechslung zweier Namen. Meine Berliner Excerpts aus der von Prof. J. citirten Ṭīkā des Uttarādhyayana zeigen mir

(sub 10) auf die Sthānakavṛtti, die Dharmopadeçamālāvṛtti und andere dergleichen Texte.

7) „Aus unserer Untersuchung können wir ein allgemeines Resultat ableiten, nämlich, dass **die Listen der Sthaviras auf unsicherer Tradition beruhen**".

Folgendes: Rahavirapuraṃ nagaraṃ, tattha Dîvagam-ujjâṇaṃ, tattha Kaṇha nâm' âyariyâ samosaḍhâ; tattha ego sahassa-mallo Sivabhûti nâma etc. Darnach scheint sich Prof. J. aus dieser Stelle fälschlicherweise Sivabhûti als Thera-Namen angemerkt zu haben. Zur Berichtigung verweise ich übrigens noch auf Weber's Kupakshakauç. in den Abhandlungen der Berliner Akad. 1882; Bd. XXXVII, S. 797.

3. Zu S. 252. In dem Citat aus der Nandi und dem Âvaçyaka v. 27 ist Bahulassa sariv-vayaṃ statt bahulassa Sirivvayaṃ [8]) zu lesen.

4. Zu S. 252 gegen unten. Kurz nach dem oben erwähnten Citat vervollständigt Prof. J. die Reihenfolge der thera mit Samudda, Mangu, Dhamma, Bhaddagutta und Vaira. Nun sind aber die Verse 31 und 32 der Nandi und des Âvaçyaka, in welchen die Namen Dhamma, Bhaddagutta, Vaira und ajja-Rakkhiya stehen, eine Interpolation. Es ergibt sich dies einmal daraus, dass sie im Commentar nicht erklärt sind, dann ferner daraus, dass die Veranlassung zu ihrer Interpolirung leicht bemerkbar wird bei einer Vergleichung der thera-Liste mit derjenigen des Merutunga und der von Prof. J. (S. 252 Mitte) aus den Kathânaka des Kalpasûtra mitgetheilten: Es ist in zwei ganz verschiedenen thera-Listen nach einem gemeinsamen Namen (Mangu) eine Ergänzung der einen durch die andere erzielt worden, und so sind die vier genannten Namen von Dhamma bis ajja-Rakkhiya der thera-Liste von Nandi und Âvaçyaka einverleibt worden, ohne mit derselben irgend welche reelle Beziehung zu haben. Die Interpolation ist übrigens auch schon Merutunga bekannt gewesen, indem es nach Aufzählung der nicht interpolirten Liste bei ihm späterhin gelegentlich heisst: „Âryadharma, Bhadragupta, Vajrasvâmin und Âryarakshita werden aufgenommen als hervorragende Personen, obschon sie eigentlich einer anderen Linie angehören". Die Sache würde nicht ganz klar sein, wenn wir bloss auf die thera-Liste der Kalpasûtrakathânaka angewiesen wären, wo der Name Mangu fehlt; aber Merutunga [9]) macht sie durch die obige Bemerkung unzweifelhaft

---

8) Vermuthlich stand Prof. J. zur Correctur der Stelle weder eine Commentar-Handschrift, noch die Calcutta-Ausgabe mit Text und Comm., die ich aus dem India Office habe entleihen können, zur Verfügung. Die verderbte Lesart war in diesem Falle deshalb von einer fatalen Bedeutung, weil die richtige in Verbindung mit dem Comm. Prof. J. sofort an Merutunga's Liste (im Journal Bombay Branch Roy. As. Soc. vol. IX) erinnert haben würde. In der vorliegenden Stelle konnte ich übrigens selbst auch die ganz richtige Lesart bloss aus Dr. Klatt's Angabe Indian Ant. XI S. 251, Note 36; eine halb richtige (Bahulassa Ballasaham) bietet die Calcutta-Ausgabe.

9) Es ist hier wohl der Ort, darauf hinzuweisen, dass Merutunga's Bedeutung für die jinistische Kirchen-Chronik durchaus keine geringe ist; seine

und zudem auch durch die Mittheilung, dass anstatt der zwei Namen Mangu (mit 20 Jahren Patriarchat) und Dharma (mit 24 Jahren Patr.) Einige bloss den Dharma allein (mit 44 Jahren Patr.) hätten. Nachträglich mache ich darauf aufmerksam, dass die Verse 29 ff. in Nandī und Āvaçyaka von einem ganz andern Gepräge sind als die vorhergehenden. Während diese regelmässig bloss den Namen eines thera und dessen Geschlecht nennen, — nur bei Suhatthi fehlt der Geschlechtsname — bewegen sich die Verse von 29 ab in einer grossen Anzahl lobender Attribute, wobei Geschlechtsnamen in der Regel nicht angegeben werden. Es ist desshalb wohl anzunehmen, dass die Verse 22—28, welche die thera-Liste bis Jiyadhara führen aus einer frühern Zeit stammen, als die folgenden 29—50. Als ein Spezimen von Versen der letztgenannten Gattung möge man die von Prof. J. auf S. 253 ausgehobenen Verse 36 und 37 nachsehen.

So muss nun auch S. 253 oben der Satz, dass er (Skandila) später als Vajra aufgeführt werde, wegfallen, da Vajra an den citirten Stellen der Interpolation angehört.

5. In dem S. 253 oben citirten Verse 36 ist sihe Eigenname und also gross zu schreiben. Es wird demnach an dieser Stelle nicht Skandila selbst, sondern sein Vorgänger Siha mit der Brahmadvīpika-çākhā in Verbindung gebracht, und zwar nicht nothwendig als Begründer, sondern wahrscheinlich bloss als Angehöriger derselben. Die Erklärung von Bambhadīvaya-Sihe durch Brahmadvīpikaçākhopalakshitān Siṃha-nāmakān ācāryān führt darauf, dass er bloss zum Unterschied von Andern gleichen Namens das betreffende Cognomen erhalten hat.

Diese fünf Berichtigungen ergeben nun vorläufig nichts Positives, sondern es wird durch sie einfach das negirende Schlussresultat Prof. J.'s über die Zuverlässigkeit der thera-Listen selbst wieder negirt. Um Positives zu gewinnen oder wenigstens überhaupt zu einem Resultat zu kommen, wird es nöthig sein, einmal die verschiedenen thera-Listen aus der ältern Zeit einander gegenüber zu stellen. Solcher Listen sind mir für das erste Jahrtausend nach Mahāvīra drei bekannt[10]:

Wichtigkeit ist auch mit Bezug auf die politische Chronik schon von Prof. Bühler in den Eleven land grants of the Caulukya of Aṇhilvāḍ (Ind. Ant. 1877) dargethan worden. Wahrscheinlich hat die theilweise nicht sehr einladende Oberflächlichkeit in Bhau Dāji's Behandlung der therāvalī Prof. J. davon abgehalten, ihr die volle Aufmerksamkeit zu schenken.

10) Es ist mir selbst am Wenigsten verborgen, wie theilweise verfrüht die ganze folgende Untersuchung ist. Freilich sind ja die paṭṭāvalīs des Kharatara- und Tapā-gaccha nun durch Dr. Klatt in vortrefflicher Weise bekannt gemacht worden; aber Hemacandra's pariçishṭaparvan und manche andere dergleichen Texte sind mir bis jetzt unzugänglich geblieben. Zudem sollten vielleicht auch erst genauere Angaben aus der südindischen Digambara-Chronik abgewartet werden.

I. Die Mahāgiri-Linie, in Nandī und Āvaçyaka; bei Merutunga (Bhāu Dāji) die „main line".

II. Die Suhastin-Linie, in Kalpasūtra und Daçāçrutaskandha (wie ich einer Bemerkung des Comm. zu Nandī v. 27 entnehme), vielleicht auch im Ṛshimaṇḍalasūtra und in Hemacandra's Pariçishṭaparvan; bei Merutunga (Bhāu Dāji) die „second line". Sie liegt nebenbei auch den beiden paṭṭāvalīs des Kharatara- und Tapā-gaccha zu Grunde.

Von Vaira's Nachfolger ab theilt sich diese Linie in zwei Zweiglinien, von denen

die eine a) am Schluss und im Anhang der vittharavāyaṇā des Kalpasūtra,

die andere b) in den beiden genannten paṭṭāvalīs gegeben ist.

III. Die Daçapūrvin-Liste in Merutunga, aus alten(?) [11] Quellen citirt. In Çloka-Form gebracht, erscheint dieselbe, wie Prof. J. 252 gezeigt hat, in den Kathānaka des Kalpasūtra. Als eine Fortsetzung mag die kurze yugapradhāna-Liste angesehen werden, welche ich aus der Tapāgaccha-paṭṭāvalī (sub 27) hergesetzt habe.

Auf der nachfolgenden Uebersichtstabelle stammen die beigefügten Daten meistens aus Merutunga und sind in diesem Falle als nicht sehr bedeutungsvolle in kleinen Ziffern gedruckt. Einige andere Daten dagegen, die auf dem Consensus mehrerer Texte beruhen, dürfen eher als traditionelle und nicht bloss ad hoc erfundene gelten, besonders die ohne Parenthesen beigefügten Schismen-Daten. Solche sind im Gegensatz zu den ersten in grössern Ziffern gedruckt. Die niedrigeren Zahlen sind die jeweilige Anzahl der Patriarchatsjahre; die höheren geben die von Mahāvīra's Tode an gerechnete Jahreszahl.

Die Namen Dhamma bis Ajja Rakkhiya sind gemäss dem oben unter 4. Gesagten in Parenthesen gesetzt, da sie eigentlich nicht in die betreffende Reihe gehören. Auch bei der ersten Zweiglinie der Suhastin-Liste hat die Klammer angewendet werden müssen, da die beiden paṭṭāvalīs, aus denen sie stammt, darüber, unter welchem thera das erste Jahrtausend der Kirche zu Ende ging, sehr verschiedener Meinung sind: die Kharatara-paṭṭ. versetzt jenen Zeitpunkt schon unter Vīra, die Tapāgaccha-paṭṭ. erst unter Samudra's Nachfolger.

---

11) Die Quellen scheinen in diesem Falle nicht so alte zu sein, wie sie Merutunga sonst für seine Schrift benutzt hat; denn während er sonst meistens die Namen in Prākṛtform gibt und auch als Belegstellen Prākṛt-Strophen citirt, gibt er bei dieser dritten Liste die Namen in Saṃskṛt. So kann dieselbe also nicht mit Bestimmtheit vor das Jahr 1300 zurückverfolgt werden, es sei denn, dass die Kalpasūtrakathānaka die Ansetzung einer noch etwas frühern Zeitgrenze gestatten.

Mahāgiri [30; bis 245 oder 247] um 220 und 228.	Suhastin [46 (wovon 30 gleichzeitig mit Mahāgiri); bis 261 oder 265]		Mahāgiri und Suhastin [30 + 46(!); bis 291]
Bahula und Balissaha			
Sāi	Sutthiya [48; bis 313]		Guṇasundara [44; bis 335]
Sāmajja			Çyāmārya [41; bis 376]
	Indadinna		
Saṇḍilla Jīyadhara			Skandila [38; bis 414]
Ajja Samudda			Revatimitra [36; bis 450]
	Ajja Dinna		
Maṅgu [um 467]			Maṅgu [20; bis 470]
		Dharma [24; bis 494]	
(Dhamma)			Dharma [24; bis 494]
(Bhaddagutta)			Bhadragupta [39; bis 533]
	Sīhagiri		
			Çrigupta [15; bis 548] um 544
(Vaira)	Vaira [36; bis 584]		Vajra [36; bis 584]
(Ajja Rakkhiya) [bis 584 od. 597] um 584.			
Nandilakhamaṇa			
	Vairasena (Nāila) [33; bis 617]	Raha	*Sechs Yugapradhāna:*
Nāgahatthi [69; bis 686]			1. Nāgahastin
		Pūsagiri	
	Candra	Phaggumitta	
Revainakkhatta [59; bis 745]			2. Revatimitra
	Samantabhadra	Dhaṇagiri	
		Sivabhūi	
Bambhaddīviya Sīha [zusammen 78; bis 823]			3. Brahmadvīpa
	Deva Vṛddha	Bhadda	
Khandila	Pradyotana	Nakkhatta	
Himavaṃ	Mānadeva	Rakkha	
	Mānatuṅga	Nāga	
[zusammen 78; bis 901]	Vīra	Jehila	
		Viṇhu	
Nāgajjuṇa			4. Nāgārjuna
Govinda	(Jayadeva)	Kālaga	
	(Devānanda)	Sampaliya und Bhadda	
		Vuḍḍha	
Bhūyadinna			5. Bhūtadinna
Lohicca	(Vikrama)	Saṅghapāliya	
Dūsagaṇi	(Narasiṃha)	Hatthi	
		Dhamma Suvv.	
		Sīha Kās.	
		Dhamma Kās.	
	(Samudra)	Saṇḍilla	6. Kālaka
(Devaḍḍhigaṇi)		(Deviḍḍhi-Khamāsamaṇa)	

Da von vornherein streng unterschieden werden muss zwischen den blossen Namen-Listen und den mit diesen in Beziehung gebrachten Daten, so erheben sich gleichzeitig zwei parallele Fragen:

1. Wie weit lassen sich die Namen-Listen geschichtlich rückwärts verfolgen?
2. Wie weit die zugehörigen Daten?

Sieht man ab von den acht Schismen-Daten im Âvaçyaka und den beiden Kalpasûtra-Daten (980 und 993), so ergibt sich in Betreff der zweiten Frage beim ersten Anblick ein sehr ungünstiges Resultat; denn die Daten können, soviel mir bekannt, nicht über Hemacandra zurückverfolgt werden. Seine kirchenhistorischen Schriften sind die frühesten die uns erhalten sind; das Prabhâvaka-caritra ist kurz nach seinem Tode verfasst; (ob das Ṛshimaṇḍala-prakaraṇa auch Daten, oder nur Namen gibt, weiss ich nicht); Merutunga's therâvalî stammt aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts; die gurvâvalî des Munisundara (citirt bei Klatt, Ind. Ant. XI, 253. 255) aus dem Jahre saṃvat 1466, diejenige des Dharmasâgara (s. Weber's Kupakshakauç. S. 794) aus den Siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts; die beiden von Dr. Klatt herausgegebenen paṭṭâvalîs des Tapâgaccha und Kharataragaccha aus dem Ende des 17. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts. Diese zum Theil ziemlich modernen Abfassungszeiten dürfen nun an sich den Zweifel noch nicht so unbedingt erwecken; denn im Allgemeinen verrathen die thera-Listen mit ihren eingeflochtenen kirchengeschichtlichen Notizen eine genaue, sorgfältig geführte Tradition; wenigstens zeigt eine Beobachtung der Daten jener Zeit, die sich controlliren lässt, nämlich der seit Hemacandra dahingegangenen sieben Jahrhunderte, dass die jinistischen Kirchenchronisten der letzten Jahrhunderte dasselbe berichten, was ungefähr schon zu Hemacandra's Zeit als Ueberlieferung galt, dass sie ihre Vorgänger, oft freilich mit Weglassungen und Kürzungen, gelegentlich auch mit Missverständnissen, nie aber mit willkürlichen Aenderungen oder Zusätzen, ausgeschrieben und daneben die chronistischen Angaben bis in ihre eigenen Zeiten ergänzend fortgeführt haben. Was die ergänzende Fortführung betrifft, so erweist sich dieselbe als eine vollständig glaubwürdige, indem theils durch andere Schriften (wie z. B. durch Dharmasâgara's Kupakshakauç. in den Daten der zehn zeitgenössischen Secten) theils durch die Abfassungszeit gewisser Texte, ferner auch durch die Schreiberdaten der alten durch Prof. Kielhorn bekannt gewordenen jinistischen Palmblatt-Manuscripte genug Gelegenheit zur bestätigenden Controlle gegeben ist. Zeigt sich demnach offenbar, dass die Daten seit Hemacandra mit getreuer Concinnität sowohl weitergegeben als weitergeführt worden sind, so kann man nicht umhin vorauszusetzen, dass dies auch schon einige Jahrhunderte vor Hemacandra so der Fall gewesen sein müsse. Denn natürlich hatte auch Hemacandra seine Quellen und wenn es bei ihm wie bei andern indischen Blüthe-schriftstellern sich ereignet hat, dass er seine Vorgänger durch seine

eigenen Werke in Schatten stellte und vollkommen aus der Literatur verdrängte, so berechtigt dies nicht dazu, an der Existenz dieser Vorgänger und der von ihnen getragenen kirchenchronistischen Ueberlieferung zu zweifeln. Zudem werden dieselben auch noch von Merutunga und andern Späteren wiederholentlich citirt [12]. Es kann für uns daher nur die Frage sein, ob für die Concinnität jener Ueberlieferung vor Hemacandra sich noch Anhaltspunkte und Spuren gewinnen lassen. Hierbei ist in erster Linie zu beachten, dass die ganze jinistische Kirchen-Chronik, soweit wir sie vorläufig kennen, einen *localen Charakter* trägt, nämlich an Aṇhilvāḍ (Aṇahila Pāṭaka) und den Rayon des dort seit der Mitte des 10. Jahrhunderts aufgeblühten Reiches des Caulukya gebunden ist. Es mögen sich an manchen andern Orten, namentlich gegen den Südwesten von Indien zu, ähnliche Centren einer Jaina-Cultur mit eigener unabhängiger Tradition gebildet haben; aber leider wissen wir von diesen noch nichts Genügendes [13] und sind beschränkt auf die localen Nachrichten der Jaina Colonie des nördlichen Gujarat. Hier scheinen nun die *kirchengeschichtlichen* Aufzeichnungen eben wegen ihres localen Charakters mit der *politischen* Chronik des Caulukya-Reiches in einer Art von Wechselverhältniss gestanden zu haben, und es ist auch von den beiden Haupthistorikern der Jaina, von Hemacandra und Merutunga, zugleich die politische und die Kirchengeschichte behandelt worden, ja Merutunga mengt sogar in seiner therāvalī Beides in buntester Reihenfolge durcheinander. Nun wissen wir aber [14], dass die *politischen* Daten dieser Schriftsteller wie Merutunga und Anderer durch die Inschriften und nebenbei auch durch einige Daten der alten schon vorher genannten Palmblatt-Manuscripte vollkommen bestätigt worden sind. Wir haben also keinen Grund, an der Richtigkeit der ihnen parallelen *kirchengeschichtlichen*, soweit sie sich nämlich auf denselben Zeitraum *von der Mitte des 10. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts* beziehen, zu zweifeln. Zudem bringt übrigens Dr. *Klatt* a. a. O. S. 248 Note 19 die inschriftliche Bestätigung eines Datums (saṃvat 1088) bei.

Darnach scheint es, als ob die Mitte des 10. Jahrh. die letzte Grenze sei, bis zu welcher die jinistischen thera-Daten als vollständig zuverlässig gelten dürfen. Es liegen noch zwei andere Indizien vor, welche auf dieses Resultat hinweisen:

1. *Vor* dem in jener Grenzperiode stehenden thera Udyotana ist in der thera-Reihe des Kharataragaccha die erste grosse Kluft bemerkbar, worauf auch Dr. *Klatt* aufmerksam macht.

---

12) *Bhau Daji* deutet das gewöhnlich durch ein in Parenthese gesetztes (gāthā) an; einige mal hebt er die Citate aus.

13) Das von *Lewis Rice* in Ind. Ant. III, 155 aus der Rājāvalīkathā Mitgetheilte ist kaum Etwas zu nennen; wichtiger ist schon die daselbst publicirte Bhadrabāhu-Inschrift.

14) S. besonders *Bühler* in den Eleven land-grants; ausserdem *Kielhorn*, Report 1880/81 S. VII.

2. Udyotana steht auch insofern an der Spitze der wirklich historischen Erinnerungen, da ihm die Rolle eines Stammvaters zugewiesen wird, indem auf ihn, resp. auf seine Schüler, die 84 existirenden gaccha zurückgeführt werden.

Dass nun indessen die *vor* die Mitte des 10. Jahrhunderts fallenden Daten doch wenigstens eine *gewisse* Glaubwürdigkeit beanspruchen dürfen, geht aus dem Umstande hervor, auf den ich schon oben S. 288 in meiner Recension von *Max Müller's* Renaissance of Sanskrit Literature aufmerksam gemacht habe, dass nämlich ungefähr um 1100 bis 1200 nach Mahāvīra die Daten aus der Mahāvīra-Aera in diejenige des Vikrama hinüberleiten. Es darf hieraus, wie an der citirten Stelle ausgeführt ist, geschlossen werden, dass die *ältesten Daten schon zu einer Zeit fixirt sein mussten, in welcher man noch nicht nach Vikrama zählte.*

So ergibt sich denn im Anschluss an die oben gestellte zweite Frage ungefähr Folgendes:

Vollständig glaubwürdig sind bloss die Daten von der Mitte des 10. Jahrhunderts ab; von den früheren muss indessen ein Theil doch wenigstens schon vor der Einführung der Vikrama-Aera fixirt gewesen sein, hat aber wohl erst um die Mitte des 10. Jahrhunderts (bei dem Auftauchen paralleler Bestrebungen auf dem Gebiete der politischen Chronistik) eine geordnetere und sorgfältigere Zusammenstellung erfahren; und zwar mögen hiebei denn allerdings durch die damit verbundene Systematisirung manche Verdunkelungen und Entstellungen der wenigen Ueberkommnisse mituntergelaufen sein. Ja, auch eine grosse Reihe von factischen Irrthümern [15]) musste sich eindrängen infolge des verhängnissvoll unhistorischen Charakters der Vikrama-Aera, auf welche die Jaina-Chronisten doch mit der Zeit beinahe alle ihre Daten zu reduziren sich veranlasst fühlten.

Da ich nicht die Absicht habe, hier auch noch die erste Frage nach den thera-Listen *an sich* (abgesehen von den Daten) discutiren zu wollen, so bemerke ich bloss, dass dieselbe zusammentrifft mit einer Untersuchung über das Alter des Āvaçyaka und der Nandi einerseits und dasjenige des Kalpasūtra andrerseits.

Von dem vorhin gewonnenen Standpunkte aus auf die Kālaka-Legende zurückblickend, müssen wir der Vermuthung Raum geben, dass der zweite Kālaka, der kurz vor Vikrama's Zeit steht, eine

---

15) Zu diesen gehört besonders, dass gelegentlich gewisse Personen aus der Zeit des Vikramāditya, der die Aera einführte, zurückversetzt werden in die Zeit des mythischen Vikrama, der an die Spitze der Aera verlegt wird. So sollen z. B. nach den paṭṭāvalis des Kh.- und T.-gaccha die Weisen Pādaliptasūri, Vṛddhavādin und Siddhasena-divākara in des mythischen Vikrama Zeit um 470 nach Mahāvīra gelebt haben. Weist man sie der richtigen Zeit zu, so kommt auch der Kalyāṇamandirastava, der nach *Jacobi's* Untersuchung gar nicht so alt ist wie das Bhaktāmarastotra, an seine richtige historische Stelle *nach* jenem Kirchenliede. Anderes dergleichen lässt sich mehrfach beobachten.

ähnliche historische Retro-Projection sein möchte, wie die in der Fussnote 15 besprochenen. Und in der That kennen ja die eigentlichen thera-Listen keinen Kālaka in der fraglichen Zeit, sondern bloss den Çyāmārya (von 335 bis 376). Zudem ist die für den letzten[16]) Kālaka allgemein angesetzte Zeit, 993 nach Mahāvīra, gerade um 540 Jahre, d. h. um neun Bṛhaspati-Cyclen von der dem zweiten Kālaka zugetheilten entfernt, was an das in Fussnote 15 genannte Zeitintervall erinnert. Schliesslich gibt auch, wie wir uns von oben S. 496 Fussn. 6 her erinnern, die Tradition selbst entschiedene Hindeutung darauf, dass der zweite und dritte Kālaka dieselbe Person gewesen seien.

Einige historische Betrachtungen, die sich an dieses Resultat anschliessen möchten, will ich hier als vielleicht verfrüht unterdrücken[17]). Es folgt der Text der beiden Kālaka-Legenden II. und III. nebst einem kurzen Glossar.

II.

Nayarammi Dharāvāse āsī siri-Vairasiṃha-rāyassa
putto Kālaya-kumāro devī-Surasundarī-jāo. ‖ 1 ‖
so patto kīlāe ujjāṇe; annayā ya dhammakahaṃ
suṇiya, Guṇāgara-guruṇo pāse paḍivajjai dikkhaṃ. ‖ 2 ‖
ṭhavio ya so gurūhiṃ sūri-pae 'ṇega-sīsa-pariyario
viharanto Ujjeṇiṃ patto; aha tassa lahu-bhaiṇī ‖ 3 ‖
saha sāhuṇīhiṃ tattha ya mahā-saī Sarasaī-tti sampattā,
bahi viyarantī diṭṭhā niveṇa sā Gaddabhilleṇa. ‖ 4 ‖

aha handa! mahā-muṇī! ha hā!
aha hā! Kālaya sūri-pungava![1])
mama sīla-mahāmaṇiṃ, ha[2]) hā!
hīrantaṃ[3]) naṇu rakkha![4]) rakkhaha! ‖ 5 ‖

iya vilavantī mayaṇ'-āureṇa pāveṇa teṇa gahiūṇa
bāleṇa[5]) balā balā khittā[6]) anteure aṭṭho.[7]) ‖ 6 ‖

---

16) Dieser letzte Kālaka kann natürlich in den genannten thera-Listen noch nicht erscheinen, da sie bloss bis vor Devarddhigaṇin reichen.

17) Es ist auch besser, dass ich sie demnächst in einer Fortsetzung dieser Erörterungen folgen lasse, da mittlerweile, seitdem das Vorliegende geschrieben worden ist, das Material der Untersuchung nach zwei Seiten hin eine unerwartete Bereicherung erhalten hat, nämlich 1) insofern als ich kürzlich in Bhaṭṭotpala's 966 AD abgefasstem Commentar zum Bṛhajjātaka Spuren einer vom Kālakācārya in Jaina-Prākṛt abgefassten astronomischen Saṃhitā aufgefunden habe, und 2) da uns Peterson's eben erschienener höchst interessanter und verdienstvoller Report den lange ersehnten Einblick in das mittelalterliche Jaina-Schriftenthum gewährt. — Anmerkung bei der Correktur.

Von vornherein sei bemerkt, dass das MS. statt b immer v schreibt (z. B. v. 4. vahi; v. 6 valeṇa valā vālā; v. 10 vai u. s. w.), ferner zwischen ri und ra keinen Unterschied macht; auch finales o, e und uṃ, wenn sie nach Vocalen, also selbständig, stehen, werden oft verwechselt, ebenso c und v und Anderes dgl.

1) °va MS. 2) fehlt im MS. 3) °ta MS 4) rarakkha MS. 5) bal° MS., gegen das Metrum 6) khettā MS 7) ? uh statt anto?

aha taṃ nāuṃ sūrī tattha gao bhaṇai: „ṇ'esa niva-dhammo;
caṇḍā aggī, sūrī tamo ya: jai tā, hao loo; ‖ 7 ‖
tā, rāya, muñca eyaṃ!" sangheṇa vi so taheva vinnatto;
tav-vayaṇaṃ tammi visaṃ jāyaṃ⁸) duddhaṃ va sappa-muhe. ‖ 8 ‖
to avamanniya⁹)-vayaṇo sūrī karae¹⁰) imaṃ painnaṃ tu:
„jai no mūlemi ahaṃ to 'haṃ ciya sangha-paḍikūlo". ‖ 9 ‖
evaṃ kaya-painno¹¹) nivaṃ ca vijjā-bal'-ukkaḍaṃ muṇiuṃ
bhamai ummatta-veso¹²) „pai-ritthaṃ=imo"-tti vayamāṇo¹³). ‖ 10 ‖
yadi guru-balaḥ so 'yaṃ rājā, tataḥ kim ataḥ paraṃ?
yadi ca nagarī seyaṃ ramyā, tataḥ kim ataḥ paraṃ?
svapimi yadi vā çūnye gehe, tataḥ kim ataḥ paraṃ?
pratigṛham-atho¹⁴) yāce bhikshāṃ, tataḥ kim ataḥ paraṃ? ‖ 11 ‖
taṃ duṭṭhaṃ taha-bhūyaṃ nivaṃ tu bohinti manti-sāmantā;
so vi bhaṇai: „uvaesaṃ gantūṇaṃ deha niya-piuṇo¹⁵)!" ‖ 12 ‖
vuttantaṃ taṃ nāuṃ S a g a - kūlaṃ so gao muṇī, tattha
„s ā h ā ṇ u s ā h a"-tti nivo, sāmantā „s ā h i ṇ o" khāyā. ‖ 13 ‖
sāhiss' egassa pure ṭhio muṇī, taṃ ca manta-tantehiṃ
āvajjai aṇu-diyahaṃ; ah' annayā sāhiṇo tassa ‖ 14 ‖
sāhāṇusāhi-pahio dūo tatth' āgao churiya-hattho.
taṃ pikkhiya vicchāyaṃ¹⁶) ṭhiyaṃ nivaṃ pucchae sūrī. ‖ 15 ‖
so sasai: „maha eso khudd'āeso ya sāmiṇā pahio,
taha annesiṃ mkā pancāṇau ya sāhiṇaṃ". ‖ 16 ‖
bhaṇai gurū: „mā tappasu! meliyae gaccha sāhiṇo savve,
vaccaha H i n d u g a¹⁷)-dese". teṇa vi savvaṃ taheva kayaṃ. ‖ 17 ‖
jāv' uttarittu S i n d h u ṃ pattā S o r a ṭ ṭ h a-maṇḍalaṃ, tāva
vās'-āgamo payaṭṭo, ṭhiyā¹⁸) hu tatth' eva te chaūṃ¹⁹). ‖ 18 ‖
yatra ca varsh'-āgame:
sirim vasu sūro sūro sosarāsarasirasā
sosārāsā susārāsā sarim sussara²⁰) sosaram. ‖ 19 ‖
patte²¹) sarae M ā l a v a - visayaṃ pai periyā u te muṇiṇā
sāhinti sambalassābhāvaṃ, to bhuddhimaṃ sūri ‖ 20 ‖
cuṇṇa-jogeṇa kaṇagaṃ²²) pāḍai, taṃ te vigiṇhiuṃ²³) caliyā,
pattā M ā l a v a - desaṃ: taṃ jāṇiya G a d d a b h i l l a - nivo ‖ 21 ‖
nihario nayario, sa-visaya-sandhimmi gantu, tehi samaṃ
jujjhai, aha bhagga-balo puriṃ paviṭṭho siyālu=vva. ‖ 22 ‖
taṃ nayariṃ veḍheuṃ²⁴) ṭhiyā, tao sāhiṇo 'nnayā sunnaṃ
gaḍhaṃ=āloiya sūriṃ pucchanti ya, so vi ahaijjarai: ‖ 23 ‖
„ajj' aṭṭhamīi kattha vi sāhai rāyā hu gaddahiṃ vijjaṃ.
taṃ ca niyacchaha tubbhe!" tehi ya aṭṭāle diṭṭhā. ‖ 24 ‖
siṭṭhā guruṇo, teṇa vi vuttaṃ: „kaya-sāhaṇāe eyāe
succā saddaṃ savvaṃ niya-sinnam=aceyaṇaṃ hohi; ‖ 25 ‖

8) °ya MS. 9) avaganiya MS. 10) karame MS. 11) fehlt eine More; es wäre leicht abzuhelfen durch Setzung von pp statt p. 12) Unrichtiger Versbau. 13) cavamāṇo MS. 14) wohl für ato. 15) piyaṇo MS., was auch in piyaro corrigirt werden könnte. 16) vitth° MS. 17) °daga MS. 18) ṭhayā MS. 19) cchaiyaṃ MS. 20) sasgara MS. 21) patto MS. 22) Unrichtiger Versbau. 23) °hiu MS. 24) veḍhio MS.

osaraha gāuya-dugaṃ tubbhe, ta saddaveha-johāṇaṃ
aṭṭhasayaṃ maha pāse ṭhaveha". tehi ya tahā vi kayaṃ. ‖ 26 ‖
aha jāva gaddabhīe dūraṃ uppāḍiyaṃ[25]) muhaṃ tāva
tie avihaya-saddāē ceva johehiṃ bāṇehiṃ ‖ 27 ‖
tūṇaṃ va pūriyaṃ, taṃ sā „haya-satti"[26])-tti Gaddabhill' uvariṃ
kāuṃ[27]) viṭṭhaṃ naṭṭhā; sahīhi purī ya sā bhaggā. ‖ 28 ‖
bandhittu Gaddabhillo paṇāmio, sūriṇā[28]) ya teṇāvi
gāḍhaṃ tajjiya dikkhaṃ aṇabhilasanto abhavvo so ‖ 29 ‖
niddhāḍio sa-desā, aha sūrīhiṃ tu saṃjame appā
ṭhavio, sā vi hu bhaiṇī pāyacchitteṇa sujjhaviyā. ‖ 30 ‖
aha te „Saga"-tti khāyā. tav-vaṃsaṃ chediūṇa puṇa kale
jāo Vikkama-rāo puhavī jeṇ' āraṇī vihiyā. ‖ 31 ‖
tatto puṇa paṇatīse vāsa-sae naravai Sago[29]) āsi
jeṇ' ankio ya saṃvaccharo-tti pāsangiyaṃ iṇamo. ‖ 32 ‖

---

siri-Kālagasūrī aha Bharuyaccha-puraṃ[30]) gayā viharamāṇā.
Balamitta-Bhāṇumittā sūrīṇaṃ tattha bhaiṇi-suyā, ‖ 33 ‖
vandanti[31]) guruṃ[32]), dhammaṃ suṇanti, tāṇaṃ ca bhaiṇi Bhāṇusirī;
tīē suo Balabhāṇu giṇhai dikkhaṃ bhava-viratto. ‖ 34 ‖
aha tattha duṭṭha-citto purohio sūri-niggamovāe
karei[33]) aṇesaṇ'-āī[34]), sūrī vi hu taṃ muṇeyaṇaṃ[35]) ‖ 35 ‖
Marahaṭṭha-visaya-maṇḍaṇa-Puhaiṭṭhāṇammi paṭṭaṇe pattā;
tatth' atthi Sālivāhaṇa-nivai su-sāvao paramo; ‖ 36 ‖
mahayā[36]) vicchaḍḍeṇaṃ pavesiyā teṇa te puraṃ niyayaṃ,
thoūṇa vandiūṇaṃ saṃṭhaviyā phāsue ṭhāṇe. ‖ 37 ‖
aha patto pajjusaṇā-samao. to[37]) vinnavati[38]) nivo sūriṃ:
„bhaddavaya-suddha-pancamī diṇammi Indo 'ṇugantavvo, ‖ 38 ‖
hohi na dhamma-kiccaṃ jaṇāṇuvittīi vāvaḍassa mahaṃ,
tā chaṭṭhi diṇe kuvvaha pajjusaṇaṃ". to gurū bhaṇai: ‖ 39 ‖
avi ya calai Merū, siyalo hoi aggī,
muyai niyaya-meraṃ sayaro vā kayā vi,
avi ya divasa-nāho uggame pacchimāe,
na parivasaṇa-pavvaṃ pancamiṃ akkamei. ‖ 40 ‖
to bhaṇai nivo: „tamhā cautthi divasammi kuṇaha pavvaṃ tu".
taṃ guruṇā 'v' aṇuṇāyaṃ, jaṃ bhaṇiyaṃ āgame payaḍaṃ: ‖ 41 ‖
„areṇāvi[39]) hu pajjosaviyavvaṃ". to bhaṇai nivo tuṭṭho:
„bhayavaṃ, aṇuggaho 'mhaṃ[40]) jaṃ maha anteuriṇaṃ tu ‖ 42 ‖

---

25) °ḍiya MS. 26) satta MS. 27) kāo MS. 28) °ṇo MS. 29) Saggo MS. 30) purah MS. 31) vad° MS. 32) °ru MS. 33) karai MS. 34) ai MS. 35) Die Stelle ist offenbar verderbt; aber eine Emendation wollte mir nicht gelingen. 36) mahiyā MS. 37) bho MS. 38) °vanti MS. 39) ar° MS. 40) so ist vielleicht zu corrigiren; das MS. hat aṇuggahen haṃ

pakkhovavāsa-pāraṇa-divasammi ya bhattam-esaṇā-suddhaṃ
sāhūṇ' uttaravāraṇa-divasammi bhavissae bahuyaṃ". ‖ 43 ‖
pajjosavaṇā-pavvaṃ Kālagasūrihi iya cautthīe
vihiyaṃ, kāraṇa-vasao sangheṇ' aṇumanniyaṃ taiyā [41]). ‖ 44 ‖

---

aha kāleṇaṃ savve niya-sīse viṇaya-vajjie nāuṃ
sutte suttaṃ sijjāyaraṃ ca jāṇāviuṃ [42]) sūrī ‖ 45 ‖
niya-sīsa-sīsa-Sāgarasūri-pāse gao, na so teṇa
uvalakkhio ya vutto: „kiṃ vakkhāṇaṃ mae, thera, ‖ 46 ‖
ruiraṃ kayaṃ na va?"-tti ya, bhaṇiyaṃ guruṇā vi: „aivaraṃ
vihiyaṃ".
aha te vi duṭṭha-sīsā pucchiya sijjāyaraṃ kicchā: ‖ 47 ‖
tatth' āgayā u Sāgarasūriṃ pucchanti: „jāva tā diṭṭhā
guruṇo?" vandiya khāmenti [43]) pāya-laggā puṇa puṇo vi. ‖ 48 ‖
aha lajjio ya Sāgarasūrī, raya-punja-tiyaga-diṭṭhantaṃ
vutto guruhiṃ [44]) bahuhā khāmei puṇo puṇo guruṇo [45]). ‖ 49 ‖

Sakko 'nnayā Videhe Sīmandhara-jiṇa-varā suya-nigoo
pucchai: „Bharahe, bhayavaṃ, ko 'v' atthi viyārago esiṃ?" ‖ 50 ‖ [46]),
bhaṇiyaṃ jiṇeṇa: „Kālagasūri atthi"-tti; to tahiṃ gantuṃ
māhaṇa-rūvaga-hariṇā nigoya-bhee gurū puṭṭho. ‖ 51 ‖
„golā ya asaṃkhijjā" icc-āi kahei; to niyayam-āuṃ
puṭṭho jāṇiya sūrī jampei: „Purandaro taṃ 'si". ‖ 52 ‖
to payaḍiya [47]) niya-rūvaṃ aisaya-nāṇeṇa teṇa tuṭṭha-maṇo
Sakko thuṇei Kālagasūriṃ nāṇāviha-thuihiṃ. ‖ 53 ‖
ghana-garjitam iva yasya vacaḥ çrutvā bhavika-samājaḥ
narinarttiha çikhī 'va mudā: „dhanyas tvaṃ [48]) muni-rāja". ‖ 54 ‖
iya thuṇiya sa-ṭhāṇaṃ pāvio deva-rāyā.
aha muṇiya niy'-āuṃ catta-bhatto muṇ'indo
aisaya-saya-jutto so vi patto surattaṃ.
ti-jaga-payaḍa-kitti deu sanghassa bhaddaṃ! ‖ 55 ‖

---

bārasa vāsa [49])-saesuṃ pannās'-ahiesu [50]) Vaddhamāṇāo
caudisī paḍhama-paveso pakappio Saya-sūrihi. ‖ 56 ‖
siri-Vīrāo gaesuṃ paṇatīs'-ahiesu ti-varisa-saesuṃ
paḍhamo Kālayasūrī jāo „Sāmajja-nāma"-tti. ‖ 57 ‖

---

41) Das MS. fügt hier noch die Worte bei ajja vi paiddho, die wohl auf eine Glosse zurückgehen. 42) °vio MS. 43) °manti MS. 44) oder guruhiṃ? 45) meine Conjectur; der letzte pāda lautet im MS. unvollständig khāmei puṇo puṇa o. 46) Die Zählung im MS. überspringt die Zahl 50 und zählt deshalb die Verse von hier bis zum Schluss als 51—60 anstatt 50—59. 47) padiya MS. 48) dhanyas tvaṃ ist im MS. gegen das Metrum wiederholt. 49) sa fehlt im MS. 50) ahiu MS.

cansaya-tipanna-varise Kālaga-guruṇā Sarassaī gahiyā
causaya[51]-sattari-varise Virāo Vikkamo jāo. ‖ 58 ‖
navasaya-teṇüehiṃ[52]) samaikkantehiṃ Vaddhamāṇāo
pajjosavaṇa-cautthī[53]) Kālayasūrihiṃto ṭhaviyā[54]). ‖ 59 ‖
iti çrī-Kālikācārya-kathā kṛtā çrī-Dharmaprabhasūribhiḥ | çreyaḥ ‖

III.

atth' ittha Bhārahe vāse kamalā-keli-mandiraṃ
tilayaṃ bhū-puraṃdhīe Dhārāvāsaṃ mahā-puraṃ. | 1 |
bahūhiṃ deva-devāṇa gihehiṃ dhaṇaehi ya
devāṇaṃ gujjhagāṇaṃ ca nayaraṃ jeṇa nijjiyaṃ, | 2 |
kuliṇā su-maṇo-rammā sacchāy'-ādiya-saṃkulā
jattha majjhe jaṇā niccaṃ, bāhiṃ[1]) ujjāṇa-pāyavā. | 3 |
tatth' āsi veri-mattebha-kumbha-niddalaṇe harī
vahanto satthayaṃ nāma Verisiṃho narēsaro, | 4 |
jaseṇa ya payāveṇa pūriy'-āseṇa savvao
sayā-vitthāriṇo jeṇa rāyahaṃsā viṇijjiyā. | 5 |
su-pakkhā rāyahaṃsi-vva canda-lehi-vva nimmalā
devī tassa guṇa-ṭṭhāṇaṃ nāmeṇa Surasundarī. | 6 |
tīse kucchīe suttie mottiyaṃ va mahā-guṇo
saṃjāo Kālao nāma kumāro kula-maṇḍaṇaṃ. | 7 |
ammāpiu-maṇ'-āṇando sampatto jovaṇaṃ[2]) navaṃ
jāo dakkho duhā satthe duhā vayaṇa-nimmalo, | 8 |
su-guṇāvajjiyā jammi bambhī lacchī ya devayā
muttūṇa paramaṃ veraṃ alliṇe neha-nibbharaṃ[3]). | 9 |
annayā bāhir-ujjāṇe kīlāe kumāro gao
gambhīra-mahuraṃ saddaṃ soccā pavisai tahiṃ; | 10 |
Guṇaṃdhara-guruṃ somaṃ muṇi-tāraya-sohiyaṃ
pāsai desaṇā-joṇhā-nimmasiya-tamaṃ tao. | 11 |
vandiūṇ' āsaṇ'-āsiṇo suṇei guru-bhāsiyaṃ
dāṇa-sīla-tavo-bhāva-bheyaṃ dhammaṃ cauvvihaṃ. | 12 |
nāṇa-daṃsaṇa-cāritta-rūvaṃ ca rayaṇa-ttayaṃ.
dhamma-rango, paḍe sacche cola-rango-vva, niccalo | 13 |
niviṭṭho māṇase tassa; viṇṇavittā tao guruṃ
āpucchiūṇa piyare kumāro giṇhae vayaṃ. | 14 |
jalammi tela[3])-bindu-vva tammi nāṇaṃ viyambhiyaṃ[4])
jogo-tti sa pae sigghaṃ gurūhiṃ ṭhavio muṇī. | 15

51) saya fehlt im MS. 52) vielleicht in toṇaüehim zu corrigiren, vgl. die folg. Note. 53) cotthī MS. 54) °viyā MS.

Das MS. ist sehr sorgfältig geschrieben, theilt auch die Worte durch Trennungsstriche; diese letztere sind indessen bei einem Blatte, auf welches v. 49 b bis 63 b fallen, vergessen worden.

1) vāh° MS. 2) sic. 3) Zu alliṇa neh° die Glosse: āçrite yathā-bharati. 4) Glosse: vijṛmbhitam.

gāmāṇugāmaṃ bhavvāṇa kuṇanto paḍibohaṇaṃ
bahu-sīsa-parivāro[5]) patto Ujjayaṇiṃ[5]) puriṃ. | 16 |
tattha Kālaga-sūriṇa bhaiṇī sāhuṇī samaṃ
pattā Sarassaī cāru-cāru-cāritta-bhūsaṇā. | 17 |
annayā sā gayā bāhiṃ[7]) diṭṭhā Ujjeṇi-sāmiṇā
rāiṇā Gaddabhilleṇa; rūv'-akkhitteṇa[6]) teṇa[7]) sā | 18 | [8])
„hā saraṇṇa mahābhāya dhamma-rakkhaṇa, rakkha maṃ!"
vilavantī imaṃ tatto khittā anteure balā. | 19 |
evaṃ tatth' āgao sūrī rāya-pāsammi takkhaṇe;
someṇa bhaṇio: „rāya! rāya[9])-rakkha tavo-vaṇā! | 20 |
sūrā jai tamo hujjā, aggī vā canda-maṇḍalā,
sāyarā sīma-viddhaṃso, tao loyassa kā gaī?! | 21 |
rāya! annāya-leso vi visa-bindu-vva dāruṇo
viseseṇa tavassīsu. imaṃ tā munca sāhuṇiṃ!" | 22 |
savvaṃ tav-vayaṇaṃ tammi meha-vuṭṭhi-vva ūsare
kayagghe uvayāro-vva saṃjāyaṃ vihalaṃ. jao | 23 |
kāma-bāṇa-ppahārehiṃ hiyae jajjarī-kae
jalaṃ va galaï savvan-uvaiṭṭhaṃ buhāṇa vi. | 24 |
sūriṇo vayaṇā jaṃ ca sangheṇa bhaṇio nivo,
taṃ pi tammī visaṃ jāyaṃ saṇṇivāya-vva sakkarā. | 25 |
tao ruṭṭho daḍhaṃ sūrī paiṇṇaṃ kuvvaï imaṃ:
„ai-nimmahaṇā aggī candaṇāo vi uṭṭhaï; | 26 |
sanghassa paccaṇīyā je daṃsaṇ'-uppāya[9])-kārayā,
gurūvaghāyagā je ya tad-uvikkhā-karā narā: | 27 |
gaiṃ tesiṃ pavaccāmi, Gaddabhillaṃ nivaṃ jai
ummūlemi na mūlāo caṇḍo-vva pavaṇo dumaṃ". | 28 |
evaṃ kaya[10])-paiṇṇo so nivaṃ vijjā-bal'-ukkaḍaṃ
jāṇittu kaya-ummatta-veso bhamai savvao. | 29 |
„jai rāyā Gaddabhillo, rammaṃ-anteuraṃ jai,
jai bhikkhāmi sunn'-ohaṃ[11]). tao kiṃ[7]) evam-āiyaṃ?!" | 30 |
jampei; taṃ tahā[7]) daṭṭhuṃ manti-sāmanta-nāgarā
bahuṃ bohinti rāyāṇaṃ; te vi teṇāvamanniyā. | 31 |
to Sindhu-parakūlammi Saga-kūlaṃ gao muṇī.
tattha je huntī sāmantā te bhaṇijjanti sāhiṇo[12]), | 32 |
rāyā sāhāṇusāhio. aha egassa sāhiṇo
ṭhio purammi; taṃ vijj'-āihiṃ[13]) āvajjaï daḍhaṃ. | 33 |
annayā sāhisāhissa dūo tatth' āgao; tayaṃ
churiyaṃ ca sa-nām'-ankaṃ daṭṭhuṃ daṭṭho-vva bhoiṇā, | 34 |

5) Ujjey° MS. 6) akkhi° MS. 7) Vom Folgenden nicht abgetrennt im MS. 8) Eine Glosse fügt eine Āryā-Strophe bei (sie als 19 zählend, obschon diese Zahl ja nachher schon vertreten ist): kevāi viṇayanto mayaṇānala-daḍḍha-guru-viraya-damo, ghettuṃ baḷheṇa anteurammi taṃ sāhuṇiṃ khivaï | 19 | 9) Glosse: upadrava. 10) kaï MS. 11) oder sunna bhamo? 12) °heṇo MS. 13) so meine etwas gewaltsame Emendation; das MS. hat (mit den Worttheilungen) te | vijjā | bla | worin bla durch eine spätere Hand in te corrigirt ist. Zu meiner Emendation bemerke ich, dass sich ṭ und b ähnlich sehen.

saṃjāo jha-tti vicchāo sāhi, puṭṭho ya sūriṇā
kahei: „sāmiṇā amha khuddāese imo mama | 35 |
pesio taha amhesiṃ paṃcaṇavai [14]) sāhiṇaṃ.
sūri bhaṇai: „mā tappa! savvaṃ sutthaṃ bhavissai; | 36 |
dūyaṃ pesittu egattha melittā savva-sāhiṇo
vacca H i n d u g a - desammi!" teṇa savvaṃ tahā kayaṃ. | 37 |
jāv' uttarittu te Sindhuṃ pattā S o r a ṭ ṭ h a - maṇḍalaṃ,
tāva vās'-āgamo jāo; ṭhiyā tatth' eva chāiuṃ | 38 |
rāyahaṃsa-kay'-āṇande muṇi-ullāsa-kārae
bahu-sasse [15]) same suddhodae sappurise [15]) iva | 39 |
patte saraya-kālammi muṇiṇā M ā l a v a ṃ pai
periyā; saṃbalābhāvaṃ kahanti: iha pāḍai | 40 |
sa hemaṃ cunna-jattie; taṃ vibhāgeṇa giṇhiuṃ [16])
sāhiṇo caliyā tatto, kameṇa pattā ya Mālavaṃ. | 41 |
tāṇ' āgamaṇa-dhūmeṇa bhuyangu-vv' ākulī-kao
puri-majjhā bilān-vva Gaddabhillo viṇiggao. | 42 |
patto visaya-sandhimmi jattha ciṭṭhanti sāhiṇo;
kao ubhaya-pakkhammi raṇa-tūra-mahāravo. | 43 |
tao duṇhaṃ pi sinnāṇaṃ [17]) dapp'-uddhara-bhaḍ'-ubbhaḍo
jāo samara-sammaddo raudda asurāṇa vi [18]). | 44 |
sūrassa Saga-sinnassa kara-ppasara-pillio
paviṭṭho sa-puriṃ rayā jahā giri-guhaṃ tamo. | 45 |
nayariṃ veḍhiuṃ tatto ṭhiyā savve vi sāhiṇo
ḍhoyaṃ kuṇanti; jā sunnaṃ gaḍhaṃ pāsanti annayā, | 46 |
te pucchanti muṇiṃ, so vi kahei jaha: „aṭṭhamī,
rāyā ajja mahā-vijjaṃ gaddahiṃ nāma kattha vi | 47 |
sāhei, tā nirūveha!" tehi aṭṭālae tao
nirūvantehiṃ sā vijja diṭṭhā, siṭṭhā [19]) ya sūriṇo. | 48 |
teṇ' uttaṃ [20]): „gaddahi saddaṃ taṃ [21]) kāhi, kaya-sāhuṇā [4])*
jaṃ soccā savva-sinnaṃ pi hohī nicceṭṭha-ceyaṇaṃ; | 49 |
to gāuya-dugaṃ tubbhe osarittūṇa ciṭṭhaha,
savve savvaṃ pi giṇhittā duṇayaṃ ca cauppayaṃ | 50 |
saddavehiṇa johāṇa aṭṭhottarasayaṃ puṇo
ṭhaveha mama pāsammi". tehiṃ savvaṃ tahā kayaṃ. | 51 |
aha jāva tirikkhie dūram-ugghāḍiyaṃ muhaṃ,
tie akaya-saddāe ceva johehiṃ tāva taṃ | 52 |
sūri-sikkhāi tūṇaṃ va jha-tti bāṇehiṃ pūriyaṃ:
baya-satti-tti sā naṭṭhā viṭṭhaṃ kāuṃ nivovari. | 53 |
„eyassa ittiyaṃ ceva balaṃ"-ti muṇi-akkhie
tehiṃ bhaggā purī, ghetto Gaddabhillo ya bandhiuṃ; | 54 |
sūriṇo appio; teṇa saṃlatto: „pāva! jo tae
sāhuṇī-sīla-viddhaṃsa-rukkho rovittu sincio | 55 |

14) °cāṇ° sec. m. 15) u statt a MS. (sassa und sapp°). 16) °hiu MS
17) dhṇāṇaṃ! MS 18) statt asuraṇ' iva? 19) diddhā MS. 20) unnaṃ
MS 21) als (saddaṃ | taṃ) MS.

sanghâvannāṇa[22])-nīreṇa, tass' esa kusum'-uggamo[23]);
phalaṃ tu diha-saṃsāra-dukkha-lakkhāṇi pāvahī. | 56 |
sanghâvannāi[24]) jaṃ pāvaṃ n'atthi tassovamā jae
sāyarassa nahass' eva, jāṇei ahavā jiṇo. | 57 |
thova-kālaṃ pi jā, savva-pāva! tāv' uppahāsaṇi[25])
suhā-bindu-vva taṃ dikkhaṃ giṇha ajja vi tā tumaṃ." | 58 |
evaṃ hiyaṃ pi so vutto abhavvo dūmio daḍhaṃ
jahā miṭṭhôdae khitto khāra-nirassa pūṃpyaro[26]). | 59 |
tao niddhāḍio desā dukkhio bhamihī bhavaṃ,
chijjai kiṃ na mūlāo rāgā babbūla-pāyavo. | 60 |
sūrihiṃ saṃjame ajjā, appā āloiuṃ same
ṭhavio, jāi sīyattaṃ jalaṃ uṇhī-kayaṃ kayaṃ. | 61 |
sūri-Sāhī nivo tattha jāo, sesā ya rāyaṇo[27])
āgayā Saga-kūlāo, vikkhāyā teṇa te Sagā. | 62 |
jāo chindittu tav-vaṃsaṃ ega-cchutta-karo nivo
kāleṇa Vikkam'āicco, mahī jeṇ' uraṇī kayā. | 63 |
paṇatīsāhie vāsa-sae jāo puṇo Sago
vaccharo[28]) ankio jeṇa. vuttaṃ pāsangiyaṃ imaṃ. | 64 |

aha bohittu[29]) Ujjeṇi-jaṇaṃ Kālaga-sūriṇo
Bharuyaccham gayā; tattha sūriṇa bhaiṇi-suyā: | 65 |
Balamitta-Bhāṇumittā. te rāya-juvarāiṇo
guruṃ vandantī bhattie, niccaṃ dhammaṃ suṇanti ya. | 66 |
taṇaṃ ca bhaiṇi Bhāṇusiri; tīse ya nandaṇo
Balabhāṇū bhavôvattā viratto giṇhae vayaṃ. | 67 |
rāya-ppahāṇa-puriso ah' ego tattha dujjaṇo,
meh'-āgame javāso-vva jhijjanto[30]) sāhu-daṃsaṇe, | 68 |
sūri-niggamaṇôvāe karei vivihe tao.
„saṃkilesa-karaṃ ṭhāṇaṃ ujjhiyavvaṃ"-ti cintiuṃ | 69 |
Marahaṭṭhābhihe dese Puhīiṭṭhāṇa[*])-paṭṭaṇaṃ
saṃpattā sūriṇo; tattha rāyā param'-uvāsago | 70 |
mah'abbhuya-guṇ'-āvāso nāmeṇaṃ Sālivāhaṇo,
bhuvaṇaṃ dhavaleṇâvi jaseṇaṃ jassa raṃjiyaṃ. | 71 |
āgao sammuho tāṇa siggham sa-bala-vāhaṇo;
patte ghaṇ'-āgame tammi tassa rāyassa takkhaṇā | 72 |

---

22) °uṇā (ohne ua) MS.; es liesse sich übrigens auch sangha-avaṇṇā emendiren (s. die zweitfolgende Fussnote), oder auch sanghâvannāi entsprechend dem folgenden Çloka. 23) kusumaggamo MS. 24) Gen.; oder °ṇn-āi? das MS. hat sanghâvannāi. 25) Da das MS. hier die Worte nicht trennt, kann auch savva-pāva-tāva-ppah° gelesen werden. 26) Die Ligatur pū mag auch bbha sein, wobei dann abbhaṃyaro herauskäme. 27) rāyaṇā (mit über ya geschriebener 2 und über ṇā geschriebener 1, so dass also rāṇāya zu lesen wäre) MS. 28) vatsaro MS. 29) voh° MS. 30) jh hat hier wie auch unten in çl. 90 das etwas unkenntliche Zeichen [illegible], während oben in çl. 53 das gewöhnliche Zeichen [illegible] gebraucht wurde.

khittaṃ v' ūsasiyaṃ gattaṃ, maṇaṃ moru-vva nacciyaṃ,
āṇanda-jala-pūreṇa puṇṇā diṭṭhi-talāiyā. | 73 |
thoūṇa vandiūṇaṃ ca gurū teṇa pavesiyā[31])
vicchaḍḍeṇa[32]) puraṃ, te vi vanditta savva-ceie[33]) | 74 |
ṭhiyā phāsuya-ṭhāṇammi: aha tattha samāgao
pajjosavaṇa-pavvassa āsanno samao; tao | 75 |
vinnavei guruṃ rāyā: „ittha Inda-mah'ūsavo
hoi bhaddavae suddha-pancamie, tayā mae | 76 |
loyāṇuvitti kāyavvā, to pajjosavaṇā-mahaṃ
kareha, pahu, chaṭṭhie!" to phuḍaṃ bhaṇai gurū: | 77 |
„Merū vi calae, sūro pacchimāe vi uggai,
pajjosavaṇa-pavvaṃ tu nāikkamai pancamiṃ, | 78 |
jao bhaṇiyam-āgame:
jahā ṇaṃ Bhayavaṃ Mahāvīre vāsāṇaṃ sa-vīsai-rāe vaikkante vāsā-vāsaṃ pajjosavei, tahā ṇaṃ gaṇaharā vi; jahā ṇaṃ gaṇahara, tahā ṇaṃ gaṇahara-sīsā, tahā ṇaṃ amha guruṇo; jahā ṇaṃ amha guruṇo, tahā ṇaṃ amhe vi vāsā-vāsaṃ pajjosavemo: no taṃ rayaṇiṃ avakkamejjā."
nivaṃ'[34]) uttaṃ: „cautthīe". „hou!" to bhaṇai gurū,
„evaṃ hou na doso 'ttha, jao bhaṇiyam-āgame, | 79 |
jaṃ āreṇāvi pajjosaveyavvaṃ." nivaī tao
tuṭṭho bhaṇai: „guruo, kao maha ?)-aṇuggaho, | 80 |
mama anteuri-pakkhovāsa-pāraṇae jao
sāhūṇa phāsuyaṃ bhattaṃ hohī uttaravāraṇe". | 81 |
evaṃ ceva[35]) cautthīe kayaṃ Kālaga-sūriṇā
pajjosavaṇa-pavvaṃ, to savva-sangheṇa manniyaṃ. | 82 |
tav-vaseṇa muṇ'indehiṃ āṇiyaṃ caumāsiyaṃ
āyaraṇā coddasie[36]), annahā puṇa punnimā. | 83 |[37])
sāhu-pūyā-rao loo jāo tappabhiī, tao
sāhu-pūyā tao nāma payaṭṭo tattha ūsavo. | 84 |

aha kāleṇa savve vi sīsā viṇaya-vajjiyā
jāyā, vuttā vi juttīhiṃ payaṭṭanti na sundaraṃ. | 85 |
„varam-ego 'mhi, mā kamma-bandho hou"-tti cintiuṃ,
vottuṃ sejjāyaraṃ, sīse sutte muttūṇa, sūriṇo[38]) | 86 |
gayā sīsāṇa sīsassa pāse Sāgara-sūriṇo;
teṇa no lakkhiyā, vijjā[39])-gavviṇā[40]) bhaṇiyā imaṃ: | 87 |
„thera! pucchasu[41]) maṃ kiṃ pi". gurūhiṃ pucchio tao
dhammassa rūvaṃ ?) akkhāi Sāgaro vi sa-ujjhaḍaṃ. | 88 |

---

31) °seyā MS. 32) vitthaḍeṇa MS. 33) ceie MS. 34) nivaṇ' MS., was von einer spätern Hand richtig in nivaṇ' corrigirt ist. 35) meine Conjectur, das MS. hat ca, was eine Silbe zu wenig gibt. 36) caudd° MS. 37) Dieser Çloka ist im Texte selbst vergessen, aber am Rande nachgetragen. 38) °ṇa MS. 39) vejjā MS. 40) so sec. m., während das MS. ursprünglich °vviyā hatte. 41) °cchiau MS.

aha te duṭṭha-sīsā vi dīṇā sijjāyar'-antie
kiccheṇa laddha-vuttantā, tattha savve vi āgayā, | 89 |
pucchanti Sāgaraṃ sūriṃ: „jāva tāv' āgao gurū?"
bāhirā jha-tti [41]) vanditā te khāminti puṇo puṇo. | 90 |
lajjio Sāgaro sūrī bahuṃ Kālaga-sūriṇā [42])
vāluyā-pattha-diṭṭhanto bohio khāmae guruṃ. | 91 |

Videhe [43]) annayā Sakko Sīmandhara-jiṇesaraṃ
vandan'-atth'-āgao jīva-vakkhāṇaṃ suṇai, tao | 92 |
pucchai: „bhayavaṃ, ko vi Bharahe atthi erise
viyārago?" jiṇ'indeṇa kahio Kālag'-ārio. | 93 |
tao tuṭṭha-maṇo Sakko thera-rūveṇa āgao;
sūrī nigoya-vakkhāṇaṃ pucchio kahai imaṃ: | 94 |
„golā asaṃkhā, asaṃkha [44])-nigoo hoi golao,
jīvā aṇantā pannattā ekkakkammi *) nigoyae, | 95 |
icc-āi"; to puṇo puṭṭho Sakkeṇa niyam-āuyaṃ
samaṃ jāṇittu jampei jahā: „taṃ 'si Purandaro". | 96 |
tao divvaṃ niyaṃ rūvaṃ payaḍittu kay'-añjalī
jampei: „phurai, sāmi, kali-kāla-kasovale [45]) | 97 |
a-tullā jassa kallāṇa-rehā tass' atthu te namo!"
evaṃ thuṇittu vanditā Sakko ṭhāṇaṃ niyaṃ gao. | 98 |
iya vikkhāya-māhappo vayaṃ pālittu nimmalaṃ
patto Kālaga-sūrī vi vihiyāṇasaṇo divaṃ. | 99 |
visa hi gihi-vāse [46]), paṇatīsa vayammi, sūri igayāla,
chaṇṇavai savv'-āu [47]) siri-Kālaga-sūriṇo hoi. | 100 |
tāṇa Kālaga-sūriṇa vaṃs'-uppanneṇa nimmiyā
sūriṇā Bhāvadeveṇa esā saṃkhevao kahā. | 101 |
iti çrī-Bhāvadevasūri-viracitaṃ çrī-Kālikācārya-kathānakaṃ samāptaṃ.
saṃvat 1461 varshe Caitra-su di 15 tithau likhitaṃ.

---

42) °ṇo MS. 43) so sec. m., während urspr. °ha stand. 44) asa° MS.
45) oder kasav° MS. 46) fehlt eine Mora. 47) āu MS.

Glossar.

ai-nimmahaṇa ati-nirmathana, abl. °ā durch übermässige Reibung (entzündet sich selbst das Sandelholz) III, 26.
aivaram ativaram überaus II, 47.
akkam ā-√kram (in der ungewöhnlichen Bedeutung) überschreiten II, 40.
akkha ā-√khyā °i III, 88; ppp. akkhiya III, 54.
ajjā āryā (nämlich Sarasvatī, wozu aus dem Folgenden ṭhaviyā zu ergänzen ist) III, 61.
aṭṭālaya °ka Festungsthurm II, 24; III, 48.
aṭṭhasaya (II, 26) oder aṭṭhottara-saya (III, 51) ashṭa- (oder ashṭottara-) çata.
aṭṭho ? II, 6.
aḍha (statt aṭa?) wandelnd II, 11.
aṇabhilasanta an-abhilashant II, 29.
aṇasaṇa anaçana III, 99.
aṇu-diyahaṃ anu-divasam II, 14.
aṇuṇṇāya anujñāta II, 41.
aṇumanniya anumata II, 44; bloss manniya in derselben Bedeutung III, 82.
aṇuvitti anuvṛtti Brauch II, 39; III, 77.
aṇesaṇā an-eshaṇā Mangel an Almosen-Nahrung für Mönche II, 35.
antie antike III, 89. Bloss einmal, s. dagegen pāsa.
appahāsaṇī a-prahāsanin(?) nicht lachend oder spottend III, 58.
appā ātmā (Nom.) II, 30; III, 61.
appiya arpita III, 55.
abbhuya (ajjh° MS.) adbhuta, s. mah°.
abbhaṇṇyara abhramcara oder °kara? III, 59.
abbhavva °vya II, 29; III, 59.
abhihā °abhihvā (= abhikhyā) Name III, 70.
ammāpiu mātā-pitṛ III, 8.
allīṇa ālīna vereinigt (°ṇe ist ein unprākṛtischer Nom. Dual fem.) III, 9.
avajjiya oder āv°? III, 9.
avaṇṇā avajñā, gen. °ā III, 57; °ṇṇāṇa (Conjectur) °jñāna III, 56.
avamanniya avamānita verachtet II, 9 (Conjectur); III, 31.
avihaya a-vihata (oder a-vihita) noch nicht angestossen II, 27; (I. u. III haben a-kaya).
aho Interjection II, 5.
aha atha (Partikel) II, 3. 14. 30. 31. 33. 35. 38. 45. 47. 49. III, 33. 65. 68. 85. 89.

āi ādi, ice-āi (ity-ādi) II, 52; III, 96; acc. pl. āī II, 35; āīhiṃ (Conjectur) III, 23. °ya °ka III, 2. 39.
āura ātura II, 6.
āṇiya [Hem. I, 101] ānīta III, 83.
āliya = āiya, q. v.
āyaraṇā ācar° die Begehung III, 83.
āra (= āyara) ādara; instr. mit api (ārenavi) beinahe adverbiell „mit Fleiss" II, 42; III, 80.
āloiuṃ abs. und āloiya ppp. v. ā-lokay III, 61 und II, 28.
āvajj ā-√pad II, 14; III, 33.
igayāla eka-catvāriṃçat III, 100.
ittiya etāvat III, 54.
iya iti II, 6. 44.
u tu II, 20. 48.
ukkaḍa utkaṭa II, 10; III, 29.
ukkhitta s. teyasā.
uggam ud-√gam °e (3. sg. Opt.) II, 46.
uggī ud-√gā, 3. sg. uggāi III, 78.
ugghāḍiya udghāṭita III, 52. In II uppāḍiya.
Ujjeṇī Ujjayanī II, 3; in Compos. °ṇi III, 18. 65; einmal Ujjayaṇī (°jjey° MS.) III, 16.
ujjhaḍa s. ubbhaḍa.
ujjhiyavva °tavya zu verlassen III, 89.
uṭṭhā ut-√sthā, 3. sg. uṭṭhaī III, 26.
utta (bloss nach einem Apostroph, sonst vutta) III, 49 (nutta MS.). 79.
uttar ut-√tar °ittu abs. II, 18. III, 38.
uttaravāraṇa °pāraṇa, der Tag nach dem Fastenbrechtage (pāraṇa) II, 43; III, 81.
uddhura uddhura I, 42—43; III, 44.
uppāḍiya utpāṭita aufgesperrt II, 27.
uppāya utpāta Unheil III, 27.
ubbhaḍa uddhata III, 44; (ujjh° MS.)? III, 88.
uvaiṭṭha upadishṭa III, 24.
uvaesa upadeça II, 12.
uvaghāyaga upaghātaka III, 27.
uvayāra upakāra s. kayaggha.
uvalakkhiya upalakshita mit Respekt aufgenommen II, 46; bloss lakkhiya III, 87.
uvāya up° Mittel, acc. pl. niggamovāe II, 35 und niggamaṇovāe III, 69 Anstalten zur Entfernung (des suri).
uvāsaya upāsaka III, 70.
uvikkhā upekshā Geringschätzung III, 27.
uraṇa a-ṛṇa ohne Schulden II, 51; III, 63

ūsara salzhaltiger Boden III, 25.
ūsava utsava III, 76. 84.
ūsadya ucchvasita III, 73.
ekkakka [s. Aupapātika-Glossar s. v. pāḍiyakka] ekaika III, 95.
erisa īdṛça III, 92.
esaṇā-suddha eshaṇā-çuddha [cf. suddh'esaṇiya in Aupap. § 30 III] rein für (oder geeignet als) Almosen-Nahrung für Mönche II, 43.
osar ava-√sar sich zurückziehen, 2. pl. Imp. °aha II, 26; abs. °ittāṇa III, 50.
oha ogha III, 30.
katha vi kutrāpi II, 24; III, 47.
kamā kramāt III, 41.
kaya kṛta (so wohl an beiden Stellen, obwohl sīyattaṃ kayaṃ im Sinne von çītī-kṛtaṃ etwas hart ist) III, 61.
kayaggha kṛtaghna III, 23. kayagghe uvayāro vva wie eine Dienstleistung an einen Undankbaren.
kar √kar °ae II, 9; °eha III, 77.
kasavala? III, 97.
kāuṃ abs. v. √kar II, 28; III, 52.
Kālaya °ka II, 5; III, 7. °kumāra II, 1. °guru II, 58. °sūri II, 33. 44. 51. 53. 57. 59. III, 17. 65. 82. 91. 99. 100. 101. °āriya (vgl. ārya in Çyāmārya) III, 93.
kāh fut. St. v. √kar °i (aus °ī) III, 49.
kicca kṛtya (= karaṇīya) II, 39.
kiccha kṛcchra II, 47; III, 89.
kīlā krīḍā II, 2; III, 10.
kuṇ √kar, 2. pl. Imp. °aha II, 41. °anta III, 16. °anti III, 46.
kumāra kumāra II, 1; III, 10.
kuvv √kar °ai III, 26.
khām (oder khāme) Caus. v. √ksham abbitten °ei II, 49. °inti III, 90. °ae III, 91.
khāya khyāta II, 13. 31.
khāra kshā° III, 59.
khitta kshetra III, 73.
khudd'ādesa kshudr-ādeça (eigtl. kurzer d. h. kategorischer, oder hässlicher Befehl; Todesbefehl) II, 16; III, 35.
gaḍha? (in I dafür koṭṭa Festung) II, 23; III, 46.
gatta gātra (wie aṅga:) Körper III, 73.
Gaddabhilla °rd° II, 4. 21. 29; III, 28. 30. 42. 54. °ll' uvariṃ (vgl. uvvāvari) II, 28. Gaddabh° III, 18.
gaddabhī (II, 27) und °hi (III, 49) gardabhī.
gaddahī vijjā gārdabhī vidyā Esels-zauber II, 24. mahāvijjā gaddahī III, 47.
gantu abs. v. √gam II, 22. °tuṃ II, 51. °tūṇaṃ II, 12.
gavvī garvin pochend auf, Instr. °iṇā III, 87.
gah √grah, abs. °iūṇa II, 6. ppp. °iya II, 58.
gāuya gavyuta II, 26; III, 50.
giṇh √grah °ai II, 54. °ae III, 14. 67. Imp. °a III, 58. abs. °iuṃ III, 41; °ittā III, 50.
gihi gṛhin III, 100.
Guṇ'āgara °kara II, 2; Guṇaṃdhara III, 11.
guruo ein eigenthümlicher Voc. III, 80, entweder entstanden durch Ansetzung des o in guru an den Stamm, oder aus dem Voc. pl. guravo (statt guruṇo). Vielleicht eher Nom. v. guru(ka).
ghetta gṛhīta III, 54.
caudisi (für °iṃ) caturdiçam adv. II, 56.
caummāsiya (gewöhnlich cāumm°; ausserdem wäre °siya statt °siyam und vorher āsiyā zu erwarten) cāturmāsika, die viermonatliche Beichte III, 83.
catta tyakta II, 55.
canda °dra, abl. °ā II, 7. °leha; °lekhā Mondsichel III, 6.
candaṇa °na abl. °ao III, 26; s. ab-nimmahaṇa.
ciṭṭh (aus tishṭh) √sthā 2. pl. Imp. °aha III, 50.
cint √cit, abs. °iuṃ III, 69. 86.
civa eva II, 9.
cuṇṇa cūrṇa II, 21; III, 41.
ceiya caitya, acc. pl. ceia (ceie MS.) III, 74.
coddasī (caudd° MS.) caturdaçī III, 83.
cola id. III, 13.
chajjar (oder bajjar?, s. ZDMG. XXXIII Ṛshabhapañcāçikā v. 10; eine Prākṛt Wurzel) bekehrend mittheilen II, 23.
channavaī shaṇṇavati III, 100.
chāy? Infin. chāuṃ II, 18; chāuṃ III, 38.
chijj Pass. v. √chid, °ai III, 60.
chindittu abs. v. √chid III, 65.
churiyā °kā (aus ksh°) II, 15; III, 34.
chedūṇa abs. v. √chid II, 31.
jaga jagat Welt II, 55. loc. jae III, 57.
jajjarī-kaya jarjarī-kṛta III, 24.
jaṃp √jalp °ai II, 52; III, 31. 36. 97.
javāsa y° eine Pflanze III, 48.
jā yāvat III, 46. 58.

jāi instr. fem. des Rel. Pron. im Sinne von jahā III, 61.
jāṇ √jñā °ei III, 57. abs. °iya II, 21. 52; °ittu III, 29. 96. abs. des Caus. °aviuṃ II, 45.
jujjh √yudh II, 22.
jutti yukti List III, 85.
joga y°, jogo-tti (wie jattaṃ-tti) da es sich gebührte, an der Zeit war III, 15.
joṇhā jyotsnā III, 11.
jovaṇa (statt jovv°) yauvana III, 8.
joha yodha II, 26; III, 51. 52.
jha-tti jhaṭ iti im Nu III, 35. 52. 90.
jhijj kṣhiy. Pass. v. √kshi schwinden (an Einfluss verlieren) III, 68.
ḍhoya ḍhauka (Annäherung) Angriff auf eine Festung I, 46—47; III, 46.
taiyā tadā hernach II, 44.
taṃ tvaṃ Du II, 52; III, 96.
takkhaṇe tat-kshaṇe III, 20. °ṇā °ṇāt III, 72.
tajj √tarj schelten, abs. °iya II, 29.
tatta °tra II, 14.
tapp √tap, 2. sg. Imp. Act. °a III, 36. Med. °ssu II, 17.
tappabhii tat-prabhṛti III, 84.
tamaṃ (III, 11) und tamo (II, 7; III, 21. 45) tamas.
taya ta(ka) demonstr. Pron. III, 34.
tara (ttara; das a in compos. verkürzt) tvara III, 43.
talāiya (taḍāgika, Demin. v.) taḍāga III, 75.
tavo-vaṇa tapovana III, 20. Der Nom. pl. scheint hier für den acc. pl. zu stehen.
tā tāvat II, 7. 48; III, 58.
tiyaya trika(ka) drei Arten von II, 49.
tirikkha (aus *tiris-ka = tiraç-ca in den Ableitungen und im fem. tiraçcī; wegen der Ursprünglichkeit des k s. Schmidt's Abhandlung über die Palatale) Thier, fem. ī III, 52.
teṇaaī (so das MS.) vielleicht als metaplastischer instr. von teṇa aufzufassen „mit (durch ihre Schönheit veranlasstem) Raub“ III, 18.
teṇaüya tri-navati II, 59.
tela (statt tella) taila III, 15.
thāma sthāman III, 6.
thui stuti II, 53.
thuṇ √stu °ei II, 53. abs. °iya II, 55; °ittu III, 98.
thoūṇa abs. v. √stu II, 57; III, 74.
daṭṭha daṣṭa (wie von einer Schlange) gebissen III, 34.
daṭṭhuṃ abs. v. √darç III, 31. 34.
diṭṭhanta drshṭānta Gleichniss II, 49; III, 91.
diyaha s. aṇu-d.
divasa id. II, 41. 43. °nāha (°nātha) Sonne II, 40.
duga dvika ein Paar II, 26; III, 50.
dujjaṇa durjana III, 68.
duddha dugdha Milch II, 8.
dupaya dvi-pada III, 50.
duma dr° III, 28.
duhā dvidhā III, 8 doppelt, d. h. in zweifacher Beziehung, çastra sowohl als çāstra, vacana° sowohl als vadana°.
dūmiya (Hem. IV, 23) ppp. v. √dū, niederschlagen III, 59.
de √dā 2. sg. Imp. °u II, 55. 2. pl. Imp. °ha II, 12.
dhammakahā dharmakathā Predigt II, 2.
Dhārāvāsa id. II, 1. Dhār° III, 1.
na naa nata II, 39.
nacciya ppp. vom Caus. v. nacc √nṛt, zum tanzen gebracht III, 73.
naṇu Partikel II, 5.
naha nabhas III, 57.
nā √jñā abs. °uṃ II, 7. 13. 45.
nigoya nigoda-Wesen II, 50; III, 94; °bhee, acc. plur. von bheda, die Unterabtheilungen der Nigoda, II, 51. °ya (°ka) III, 95.
niggama nirg°, s. avāya.
nicceṭṭha niçceshṭa III, 49.
niddhāḍiya ppp. des Caus. von nir + Pr. √ḍhāḍ (Hem. IV, 79) vertrieben II, 50; III, 60.
ninnāsiya nir-nāçita III, 11.
nibbhara nirbh° III, 9; der acc. adverbiell.
niyacch (niacch Hem. IV, 181) beobachten I, 24.
niva nṛpa II, 4. 7. 10. 12. 15. 21. 38. 41. 42. III, 25. 28. 29. 62. 79. nivövarī III, 55.
nivai nṛpati II, 36; III, 80.
nihar aus nisar (= nih-√sar)? Hem. IV, 79, ppp. °iya (aktivisch) hinausgezogen II, 22.
neha sn° II, 9.
pai pati II, 10.
pai prati II, 20; III, 40.
painnā pratijñā Gelübde II, 9. 10; mit vy. III, 26. 29.
pakkhövavāsa pakshópav° II, 43. pakkhövāsa III, 81.
paccaṇīya pratyanīka III, 27.
pacchimā (von paçcā) sc. diçā, der Westen II, 40; III, 78.

pajjosaṇā paryushaṇā II, 38. 39. pajjo-savaṇa II, 59; III, 75. 78. 82. °ṇā II, 44; III, 77. parivasaṇa II, 46.
pajjosav den pajjosaṇ feiern °iyavva II, 42; °eyavva III, 80.
paṇṇāṇaui pañca-navati II, 16; paṇṇa-naui III, 56.
paḍibohaṇa pratibodhana III, 16.
paḍivajj prati-√pad °ai II, 2.
paṇāmiya pra-ṇāmita II, 29.
patta oder pāviya (II, 55) ppp. v. pra-√āp gelangt II, 55; III, 16. 17. 38. 40. 41. 43. 72. 90.
pattha prastha III, 91.
paya °da, loc. pae II, 3; III, 15.
payaṭṭ pra-√vart III, 85.
payaṭṭa pravṛtta III, 84.
payaḍa prakaṭa II, 41. 55.
payaḍittu (III, 97) und °iya (II, 53) abs. v. prakaṭay.
payāva pratāpa Majestät III, 5.
pariyariya °carita II, 3.
parivasaṇa s. pajjosaṇā.
parivāra °riv° III, 16.
pavacc pra-√vraj III, 28.
pahiya pra-hita II, 15. 16.
pāḍ Caus. v. √pat, erschaffen °ai II, 21; °ei III, 40.
pāv pra-√āp 2. sg. fut. °ahi III, 56. ppp. °iya s. patta.
pāsa pārçva, loc. °e (II, 2. 26. 46; III, 87) und °ammi (III, 20. 51) bei, zu; in der ältern Sprache dafür antie und antiyaṃ.
pāsaṅgiya prāsaṅgika in Verbindung oder bei Gelegenheit eines andern beigefügt II, 32; III, 64.
pikkh pra-√iksh, abs. °iya II, 15.
pucch √prach °ai II, 30. °ai III, 93. °ae II, 15. °anti II, 23. 48; III, 47. 90. 2. sg. Imp. Med. °ass (°ias MS.) III, 88. abs. °iya II, 47. ppp. pucchiya (III, 88. 94) und puṭṭha II, 51. 52; III, 35. 96.
pura id. Stadt II, 11. 23. 37; III, 1. 32.
puraṃdhī °dhrī Matrone, meton. für die Erde III, 1.
Puhaïṭṭhāṇa (in I Paiṭṭhāṇa) Pratishṭhāna II, 36. Puhäïṭṭh° in III, 70.
pūsayara? III, 59.
pūriy'-āsa pūrit'-āça der (Andern) die Hoffnungen erfüllt hat [vgl. in BR die Stelle Kathās. 26, 22] III, 55; so ist auch in I, 109 zu übersetzen (nicht: dem die Hoffnungen erfüllt worden sind).
periya preritā II, 20; III, 40. Die richtige Prākṛtform ist pilliya (statt pell°, s. Hem. IV, 143) in III, 42.
pes pra-√ish, abs. °ittu III, 37. ppp. °iya III, 36.
phāsuya rein, frei von lebenden Wesen und andern Ungehörigen II, 37; III, 75. 81.
phaḍa sphaṭa III, 77.
phur √sphur (I, 142 vipphurai) °ai III, 97.
bajjar s. challar.
bandh √bandh, abs. °iuṃ III, 54 und °ittu II, 29.
babbūla? ein Baum III, 60.
bambhī brāhmī (hier Personification des brahmacaryam) III, 9.
bala id. Nom. °am Macht III, 54. abl. °ā mit Gewalt II, 6; III, 19.
Balabhāṇu °nu II, 34; III, 67.
Balamitta °tra II, 33; III, 66.
bahi bahis II, 4.
bāhiṃ bahis III, 3. 18; (vor Vocal) bāhir- III, 10.
buddhimaṃ Nom. v. buddhimant II, 20.
buha °dha III, 24.
bhaiṇī bhaginī II, 30; III, 17. 65. 67; laha° II, 3; °ṇi II, 33 (in comp. verkürzt). 34 (matri causa).
bhagga °gna II, 22. 28; III, 54.
bhaḍa °ṭa III, 44.
bhaddavaya bhadrapada II, 58; III, 78.
bhayavaṃ Voc. v. bhagavant II, 42. 50; III, 92.
Bharuyaccha Bhṛgukaccha II, 23; III, 63.
bhavovaïta? Abl. °ā III, 67.
bhavva °vya III, 16.
Bhāṇumitta Bhāṇumitra II, 33; III, 66.
Bhāṇusiri Bhānuçrī II, 34; III, 67.
Bhāvadeva id. Verfasser der III. Kālaka-Legende III, 101.
bhuï bhujin Schlange III, 24.
maṇa manas III, 8.
maṇṇiya s. aṇumaṇṇiya.
mayaṇa madana II, 6.
Marahaṭṭha Mahārāshṭra II, 36; III, 70.
maha in initio comp. = mahā III, 60.
maha mahyam mir II, 10. 20. 42. vielleicht auch in III, 60; s. das vorhergehende.
mahaṃ mahas Fest II, 59; III, 77.
mah'abbhuya (°ajjh° MS.) mahādbhuta III, 71.
Mālava id. II, 20. 21; III, 40. 41.
māhaṇa (in I bambhaṇa; in III dagegen ist = ein thera) brāhmaṇa II, 51.
māhappa māhātmya III, 99.
miṭṭha III, 59 wohl mṛshṭa, was „schmackhaft, süss" zu bedeuten

scheint; in den neuindischen Dial. süṭṭha; die ausserdem in BR aus einem Lexicon entnommene Bedeutung „Pfeffer" scheint bloss aus dem Zusammenhang einer Stelle abstrahirt zu sein.
muṇ √man, abs. Imp II, 10 und °iya II, 55. °eyaṇaṃ ? II, 55.
muttūṇa abs. v. √muc „ausgenommen" III, 9. „verlassend" III, 86.
mūle √mūlay °ui II, 9.
merā maryādā II, 40.
mel Caus. v. √mil, abs. °ttā III, 57 Infin. °iyao II, 17.
muttiya mauktika III, 7.
mora mayūra III, 78.
'mhi 'smi bin III, 86.
rudda raudra III, 44.
rakkh √raksh 2. sg. Imp. °a II, 5; III, 19; (mit pluti-Verlängerung)? III, 20 s. rāya°. 2 pl. Imp. °aha II, 5.
ramma ramya III, 30.
raya rajas (in I und III rāhayā) II, 49.
rayaṇa-ttaya ratna-traya die drei Juwelen (jñāna, darçana und cāritra), III, 13.
raṇṇ id. abl. °ā III, 60.
rāya rājan, Nom. rāo (ifc.) II, 31; rāyā II, 24; III, 30. 45. 47. 70. 76. Acc. rāyāṇaṃ III, 31. Gen. rāyassa II, 1; III, 72. Instr. rāṇṇā III, 18. Voc. rāya II, 8; III, 20. 22; °rakkhā in III, 20 wohl zu emendiren in rāya! rakkha, wobei 3 pluti sein mag. Nom. pl. rāyaṇo III, 62 und (jarai-)rāino (am Ende eines Dvandva) III, 66.
rāyahaṃsa rāja-haṃsa ein vorzüglicher Fürst und zugleich auch Flamingo III, 5. 39; ebenso auch das fem. °ī III, 6.
rittha riktha Erbstück II, 10.
ruira rucira III, 47.
rehā rekhā III, 38.
rov ropay (√ruh) abs. °ittu III, 55.
lakkhiya s. uval.
lacchī lakshmī III, 9.
lahu-bhaiṇi s. bhaiṇi.
lesa °ça III, 22; aṇṇāya-lesa vi (a-jñāta°) selbst eine unbemerkte Kleinigkeit.
v' = vi.
va 1) iva 2) in engem sandhi vor Doppelconson. = vā II, 47.
Vairasiṃha Vajras° II, 1. Verisiṃha (mit falscher Etymologie von vairin) III, 4.
vakkhāṇa vyākhyāna II, 46; III, 92. 94.
vacc √vraj II, 17; III, 37.
Vaddhamāṇa Vardhamāna II, 56. 59.
vand √vand, abs. °iūṇ III, 12; °iūṇaṃ II, 37; III, 74; °ittā III, 74. 90. 98; °iya II, 48.
vaya vayas III, 99.
vaya vrata III, 14. 67. 100.
vayaṇa vacana III, 25; abl. °ā auf den Wunsch III, 25, sowohl vacana als vadana III, 8.
vasa °ça, °o °ṇo II, 44.
vah √vah part. pr. °anta III, 4.
vāvaḍa vyāpṛta beschäftigt bei II, 39. In I, 93—94 steht vāula, was demnach als vāuḍa = vāvaḍa zu nehmen ist.
vāsā varshā II, 18; III, 89.
Vikkama °kr° II, 31. 59. Vikkam'ākka III, 63.
vikkhāya vikhyāta III, 62. 99.
vicchadda °rda Pracht II, 37; III, 74.
vicchāya °da bleich II, 15; III, 35.
viṭṭhā vishṭhā II, 28; III, 53.
vitthāri vistārin III, 5.
viddhaṃsa °dhv° III, 21. 55.
vinnav vi + Caus. v. √jñā mittheilen °ati II, 38; °ai III, 76; abs. °ittā III, 14.
viyambhiya vijṛmbhita III, 15.
viyar vi-√car °anti II, 4.
viyāraga vicāraka erwägend, auch Interpret II, 50; III, 92.
vilav vi-√lap °anti II, 6; III, 19.
visa visha II, 8; III, 25.
visaya °sh° Land II, 20. 36. °sandhi Landesgrenze II, 22; III, 43.
vihala vihvala III, 23.
vihiya °ta II, 31. 44. 47; III, 92.
vuṭṭhi vṛshṭi III, 23.
vutta (s. auch utta) ukta II, 25. 46. 49; III, 59. 64. 85. (unrecht gewiesen)
vuttanta vṛttānta II, 13; III, 89.
vedh vesht umringeln, Infin. °iuṃ III, 46; °eum (°iu MS.) II, 25.
vera vaira (gegen Gardabhilla) III, 9.
veri vairin Feind III, 4.
Verisiṃha s. Vairas°.
votuṃ abs. v. √vac III, 86.
vv' (III, 42) und vva = iva.
sai saī II, 1.
Sakka Çakra II, 50. 53; III, 92. 94. 96. 98.
sakkarā çarkarā eine gewisse Krankheit (BR 2, b) III, 25.
Saga Çaka II, 13. 31. 32; III, 32. 45. 62. 64.
saṃkilesa °kleça III, 69.
sacchāya entweder id. glänzend (vgl. vicchāya) oder es ist sa-cchāya

herauszunehmen: sva-cch° eigener Glanz III, 8.
sattha çastra und çāstra III, 9; s. duhā.
satthaya wohl sārtha(ka) III, 4.
saddavehi çabda-vedhin der selbst die Stimme zu durchbohren d. h. mundtodt zu machen versteht II, 26; °hi (°dhin) III, 51.
samavāya °pāta das Zusammenwirken der drei humores zur Hervorbringung einer Krankheit (es wird verglichen dem ebenso Unheil veranlassenden Zusammenwirken der Mahnungen des Saṅgha und Kālaka's) III, 25. °ya-vva mit sanskritischem sandhi aus °ya (loc.) iva.
sappurisa (supp° MS) sat-purusha III, 39.
sama çama (s. v. a. vrata) III, 61.
sama id. III, 39; wahrscheinlich doppelsinnig „gleich gegen Jedermann" und „normal" (vom Herbst).
sambala ç° II, 20; III, 40. °lassa abhāva oder °lābhāva, Mangel an Proviant.
sayā sadā III, 5.
saraya çarad II, 20; III, 40.
Sarassaī Sarasvatī II, 58; III, 17. metri c. Sarasaī II, 4.
sassa doppelsinnig: çasya „preisenswerth" und sasya „Saat" III, 39.
Sāgara-sūri id. II, 46. 48. 49; III, 87. 88. 90. 91.
Sāmajja Çyāmārya II, 57.
Sāya Çāka II, 36.
Sālivāhaṇa Çātavāhana II, 36; III, 71.
sāvaya çrāvaka II, 36.
sāh √sādh melden °inti II, 20; vollziehen II, 24; III, 48 (°ei).
sāhaṇā sādhanā die Vollziehung (des Zaubers) II, 25; III, 49 (°ṇā statt gen. oder acc.).

sāhāṇusāha شاهنشاه II, 15 (°hāṇ° metri c.). °hi II, 15. °hio III, 33. sāhisāhi III, 33.
sāhi II, 13. 14. 16. 17. 23. 28; III, 32. 33. 35. 36 (gen. °hiṇam) 37. 41. 42. 46. 62. sūri° derjenige sāhi, der mit dem sūri in näherer Beziehung stand.
sāhuṇī sādhvī II, 4; III, 17. 22. 55.
sāhu-puyā sādhu-pūjā ein best. Fest (in I. 95—96 samaṇapūy'ālaya) III, 84.
si = asi du bist II, 52; III, 96.
sikkhā çikshā Anweisung, Instr. °āi III, 53.
sijjāyara çayyātara Herberger II, 45. 47; III, 86 (sejj°). 89.
sina √sic, ppp. °iya III, 55.
siṭṭha s. sis.
Sindhu id. II, 18; III, 32. 38.
sinna sainya Heer II, 25; III, 44 (siṇha MS). 45. 49.
siyāla çṛg° „Schakal" und „Panik der Flucht" II, 22.
Sīmandhara id. II, 50; III, 92.
sīyatta çītatva III, 61.
sis scheint eine aus den mit çishy anlautenden Formen entstandene Prākṛt-Wurzel zu sein = √çās, anzeigen, mittheilen II, 16. ppp. siṭṭha II, 24; III, 48 (siddha MS).
succā s. suṇ.
sujjhav Caus. v. √çudh, ppp. °iya II, 30.
suṇ √çru, °ai III, 92. °anti II, 34; III, 66. °ei III, 12. abs. °iya II, 2; succā II, 25; soccā III, 10. 49.
sutta supta acc. pl. °e II, 45; III, 86. fem. °ī III, 7.
suttha su-stha III, 56.
sunna çūnya II, 23; III, 30. 46.
suya çruta II, 50 °nigoya, über die Nigoda-Wesen belehrt (von dem trefflichen Jina Sīmandhara).
suratta °tva II, 55.
Surasundarī II, 1; III, 6.
suhā °dhā Nectar III, 58.
sūra sūrya abl. °a II, 7; III, 21. gen. °assa III, 45.
sejjāyara s. sijj°.
soccā s. suṇ.
Soraṭṭha Saurāshṭra II, 18; III, 38.
sohiya çobhita leuchtend glänzend (als Mond [soma] inmitten der muni-Sterne [tāraya]) III, 11.
ha Interjection II, 5.
haya-satti hata-çakti II, 28; III, 55.
hari id. (wohl Appos. zu Verisimha) III, 4.
hā Interj. II, 5; III, 19.
Hinduga-desa °ka-deça II, 17; III, 37.
hiyaṃ hitaṃ adv. wohlmeinend III, 59.
hīr Pass. v. √har °anta II, 5.
ho √bhū °i III, 76. 95. 100. °u III, 79. 86. 3. sg. fut. °hi (aus °hii) II, 25. 39; III, 49. 81.

Zu Ṛigveda 1, 162.

Von

Alfred Hillebrandt.

ṚV. 1, 162, 4:

yad dhaviṣyam ṛtuço devayānam |
trir mānuṣāḥ pary açvam nayanti |
atrā pūṣṇaḥ prathamo bhāga eti |
yajñam devebhyaḥ prativedayann ajaḥ ||

übersetzt *Ludwig:* „wenn sie das als havis dienende immer zur richtigen Zeit den Göttern dreimal das Ross die Menschen herumführen, da geht als des Pūṣan *erste* Gabe der Bock den Göttern das Opfer verkündend".

Grassmann: „wenn die Menschen das mit Opfertrank versehene zu den Göttern gehende Ross nach dem Brauch dreimal herumführen, so geht . ."

Der Verfasser des *Vedārthayatna* (vol. III, 568): „When the men lead the horse, worthy of being sacrificed [and] proceeding to the gods, three times round [Agni] at the proper hours, then the goat . ."

Alle drei Uebersetzer betrachten also *devayānam* und zugleich *açvam* als von *nayanti* abhängige Accusative. Gehen wir dem Wortlaut des Textes nach, so können wir denselben nur in folgender Weise wiedergeben: „wenn die Menschen den zum Opfer gehörigen Götterpfad nach dem Brauche dreimal um das Ross herumführen, dann geht als erster Antheil für Pūṣan der Bock, das Opfer den Göttern verkündend".

Es ist ein gewiss alter Brauch des indischen Opfers zum Schutz gegen die bösen Geister um das den Göttern darzubringende Opfermahl eine Art von Feuerzauber zu beschreiben. Wir finden denselben bei den einfachen Iṣṭi's, worüber man pag. 42 meines „Neu- und Vollmondopfers" vergleiche, ebenso wohl wie bei dem complicirteren Thieropfer. „Aus dem Āhavanīyafeuer" heisst es *Āpastamba Çr. S.* 7, 15, 2 (Band 1, 430 der Garbe'schen Ausgabe) „nimmt der Āgnīdhra einen Feuerbrand, und vollzieht mit dem Verse ṚV. 4, 15, 3 das Paryagni dreimal um das Thier, um den

Opferpfosten, um das Āhavanīyafeuer und um den Platz für das Çāmitrafeuer, indem er von links nach rechts sie umschreitet", und das Aitareya-Brāhmaṇa (2, 11) sowie das Çatapatha (12, 9, 3, 9; S. 953) wissen uns zu erzählen, warum die Götter das Paryagni zuerst vollzogen haben. „Die Götter" sagt das erstere „spannten das Opfer auf. Als sie das Opfer aufspannten, kamen die Asura's heran und sagten: wir wollen ihr Opfer stören. Sie näherten sich, nachdem das Opferthier geweiht war, den Göttern kurz vor dem Paryagni im Osten in der Richtung auf den Opferpfosten zu. Die Götter aber wurden es gewahr und errichteten als dreifache Schutzwehr um sich herum Feuerburgen, zum eignen und zu des Opfers Schutze. Leuchtend, glühend standen ihre Feuerburgen. Die Asura's liefen unaufhaltsam fort. Durch Feuer schlugen die Götter im Osten die Asura's und Raxas in die Flucht; durch Feuer im Westen. Ebenso errichten die Opferer durch Vollziehung des Paryagni Feuerburgen dreifach um sich herum, zum eignen und zu des Opfers Schutze".

Mir ist nicht bekannt, dass man das Pferd dreimal herumführt, wie Ludwig, Grassmann, Shankar Pandit den Vers glauben auslegen zu sollen. Das Paryagni aber muss ebenso gut beim Açvamedha wie bei andern Thieropfern vollzogen werden; daher sehe ich in *devayāna* den Pfad, welchen Agni, von den Menschen getragen, um das Opferthier wandelt, um es vor den Raxas zu beschützen. Dass es sich hier um das Paryagni handelt, hat auch Sāyaṇa gefühlt, denn er sagt ausdrücklich „*paryagni kurvantīty arthaḥ*", in der eigentlichen Erklärung aber geht er gänzlich irre[1].

v. 7: *upa prāgāt suman me 'dhāyi manma* |
devānām āçā upa vītapṛṣṭhaḥ ‖
anv enaṃ viprā ṛṣayo madanti |
devānām puṣṭe cakṛmā subandhum ‖

Die Uebersetzungen dieses Verses lauten:

Ludwig: „Es ist hierher aufgebrochen (sehr erfreulich ward meine Absicht) nach der Götter Gegenden zu das [Ross] mit schönem Rücken; es freuen sich dran die Sänger die Ṛṣi's, wir haben es zum schönen Verwandten der Götternahrung gemacht".

Grassmann: „Das Ross mit glattem Rücken ist vorgeschritten — mein Gebet ist ihm mitgegeben — zu den Oertern der Götter, ihm jauchzen die begeisterten Sänger nach; wir haben es bei dem Mahle den Göttern verwandt gemacht".

Vedārthayatna: „[The horse] has come forth. My hymn is composed beautifully; the sleek-backed [horse] is going to the

1) Kāt. Çr. S. 20, 6, 13. Çat. Br. 13, 2, 8, 4. Taitt. Brāhm. III S. 207 und 674 heisst es, dass die Menschen je dreimal das Ross umschreiten (Kāt. *açvam tristriḥ pariyanti* etc.); damit glaube ich, ist eine andere Ceremonie gemeint. Im Ṛigveda selbst ist auf das Paryagni z. B. 4, 9, 3; 4, 15, 1. 2. 3 angespielt.

regions of the gods. The wise poets are congratulating him. We have given him good connections through a feast to the gods".

Ich nehme Anstoss an der Uebersetzung der Worte „*sumnam me 'dhāyi manma*", welche Ludwig und Grassmann als einen parenthetischen Satz ansehen. Soviel ich weiss, sind Sätze der Art sehr selten und hier speciell würde eine Parenthese sehr hart die Diction durchbrechen, was in dem zweimaligen Gebrauch von *upa* besonders zu Tage tritt; ausserdem ist *adhāyi* falsch übersetzt. Was dies Wort hier bedeutet, ergiebt sich, sobald wir die allgemeine Bestimmung des Liedes ins Auge fassen. Dasselbe findet nämlich eine Verwendung beim Pferdeopfer und zwar wird es nach Ausweis des Āçvalāyana Çr. S. 10, 8, 7 (Çāṅkh. 16, 3, 22) vor dem Adhrigupraiṣa, d. h. vor dem an den Schlächter ertheilten Befehl, das Thier zu tödten (Āçv. Çr. S. 3, 3, 1. Ait. Br. 2, 7, 11) oder vor den Worten des Hotar: „sechsundzwanzig an der Zahl seine Rippen" (Āçv. 3, 3, 1. Ait. Br. 2, 6, 16) eingeschoben. Der gewöhnliche Bestand der beim Thieropfer herzusagenden Hymnen wird also um die hier in Rede stehende vermehrt. Solche Einlagen, *āvāpa's*, wie sie der rituelle Sprachgebrauch nennt, finden sich öfter, als Einlagen gelten auch die Nivids, Formeln, mittelst denen man die Götter einlädt zum Somaopfer zu kommen. Die Hymnen, in welche dieselben eingeschoben werden, heissen *nividdhāna's*, als Ausdruck für das Einschieben selbst dient bei ihnen das Verbum *dhā*. Die Nivids werden eingeschoben heisst also „*nivido dhīyante*". Aus dieser Verwendung der Wurzel ist eine Lehre zu ziehen für die Interpretation unserer Stelle. Mit Rücksicht auf die rituelle Verwendung des an rituellen Ausdrücken überreichen Liedes sind die Worte *sumnam me 'dhāyi manma* zu übersetzen: „trefflich eingefügt wurde mein Lied"[1].

Es handelt sich weiter um die Bedeutung von *vītapṛṣṭhaḥ*. Dass dies Wort vom Pferde gebraucht wird, wird angesichts der übrigen Stellen, an denen es sich in dieser Verwendung findet, nicht zu leugnen sein. Meiner Meinung nach haben aber diese übrigen Stellen die Verfertiger des Saṃhitā- und Padatextes verführt, dasselbe auch in unserem Verse anstelle einer andren, fast gleichlautenden Lesart zu setzen. Dem Pāda *b*) fehlt nämlich ein Verbum. Aus Pāda *a*) *prāgāt* zu ergänzen, will mir darum nicht zusagen, weil ein ganzer und zwar selbständiger Satz zwischen *upa prāgāt* und *devānām āçāḥ* steht. Ich suche daher das fehlende Verbum aus *vītapṛṣṭhaḥ* selbst zu gewinnen und löse dieses Wort auf in *vīta* und *pṛṣṭhaḥ*. Für *pṛṣṭhaḥ* schlage ich mit Aenderung der Aspirate in die Tenuis *pṛṣṭaḥ* zu schreiben vor: „begehrt", „verlangt". In dieser Bedeutung steht das part. perf. pass. von *pṛch* ṚV. 1, 98, 2:

---

1) In derselben Bedeutung steht, meiner Meinung nach, *dhā* auch ṚV. 7, 34, 6: *kravyāṇi devāsa ugitur agne nidhanam ṛtena dhiyaṃ dadhānāḥ*.

pṛṣṭo divi pṛṣṭo agniḥ pṛthivyām |
pṛṣṭo viçvā oṣadhīr ā viveça ‖
vaiçvānaraḥ sahasā pṛṣṭo agniḥ |
sa no divā riṣaḥ pātu naktam ‖

Ebenso auch ṚV. 7, 5, 2: *pṛṣṭo divi dhāyy agniḥ.* Dass das Ross von den Göttern begehrt wird, ergiebt sich aus ṚV. 1, 162, 11:

yat te gātrād agninā pacyamānād |
abhi çūlam nihatasyāvadhāvati ‖
mā tad bhūmyām ā çriṣan mā tṛṇeṣu |
d e v e b h y a s tad u ç a d b h y o rātam astu ‖

Vīta ist meiner Meinung nach die augmentlose 3. sg. imperf. ātm. der Wurzel 1 *vī* (+ *upa*) „herzustreben". Dagegen spricht allerdings der Umstand, dass *vī* sonst nicht im Ātmanepadam gebraucht wird; aber ich glaube, dass diese Medialform grade um ihrer Vereinzelung willen den ersten Sammlern ungewöhnlich vorkam und für sie darum die Veranlassung wurde, das ihnen bekanntere *vītapṛṣṭhaḥ* an die Stelle des seltenen *vīta pṛṣṭaḥ* zu setzen. Demnach übersetze ich den siebenten Vers:
„Hin ging das Ross. Trefflich eingefügt wurde mein Lied. Nach „den Wohnungen der Götter strebte das begehrte (Ross). Ihm „jubeln nach die weisen Ṛiṣi's. An einem Opferfest haben wir es „zum Angehörigen der Götter gemacht."

Untersuchungen zur semitischen Grammatik.

Von

Theodor Nöldeke.

I. Die Verba ע״י im Hebräischen.

Ewald hat bekanntlich seit 1828 (Krit. Gramm. S. 416 ff.) die alte Ansicht wieder zu Ehren gebracht, dass Verbalformen wie בִּין, שִׂים verkürzte Hifilbildungen seien. Ihm folgt u. A. Stade, während z. B. Olshausen und August Müller an der von Schultens und Gesenius, übrigens nach älterem Vorgange, gelehrten Ansicht festhalten, dass wir hier Verba mit י als mittlerem Radical haben[1]. Ich folgte in dieser Sache früher meinem Lehrer Ewald, fühlte dabei aber immer einige Bedenken. Um in's Klare zu kommen, habe ich einmal Ewald's Gründe genau geprüft und mir das ganze Material zusammengestellt; da ergab sich, dass er m. E. Unrecht hat. Es giebt im Hebräischen Verba ע״י[2].

Zur Entscheidung der Frage, ob ein mittelvocaliges Verbum Qal oder Hifil sei, tragen natürlich die Imperfectformen nichts bei. Ob יָשִׂים einem يَشِيمُ I oder يُشِيمُ IV entspreche, ist ihm selbst nicht anzusehen. Auf der andern Seite kann zunächst nicht erkannt

1) Dass Alb. Schultens diese Auffassung neu aufgestellt habe, entnehme ich Ewald. Ich hoffe, man wird es nicht tadeln, dass ich keine besonderen Nachsuchungen darüber angestellt habe, in welchen hebräischen Grammatiken sie, in welchen die Ewald'sche vertreten werde. — Die sorgfältige Behandlung unseres Gegenstandes in König's Grammatik habe ich mir erst angesehen, als ich beinahe fertig war; ich habe aber keine Veranlassung gefunden, danach etwas zu ändern.

2) Ich halte es nicht für nöthig, mit Stade § 143 b die bequemen Benennungen ע״ו, ע״י den „mittelvocaligen" oder „hohlen" Wurzeln zu nehmen und sie nur bei solchen Wörtern wie גָּוַע, רָוַח, אֶבְיוֹנִי, [illegible], [illegible] anzuwenden. Beide Arten hängen innig miteinander zusammen, und in den meisten Fällen sind die Wörter mit mittlerem consonantischem ו und י erst Abkömmlinge von mittelvocaligen Wurzeln.

werden, ob ein Perfect, ein actives Particip oder ein Inf. absol. im Qal von einem mittelvocaligen Verb zu ע״ו oder zu ע״י gehöre. מֵת als Perf. oder Partic. lässt sich gleich gut von √ שׂוּם wie von √ שִׂים ableiten. Und ebenso ist es — was wohl nicht immer erkannt wird — mit dem Inf. abs. שׂוֹם oder רֹב; das ô, aus â entstanden, mit den beiden festen Consonanten, die es umschliessen, entspricht der Form קָטוֹל (= فَعَال) sowohl von ע״ו wie von ע״י, da das Hebräische Formen wie قَيَام oder gar قَوَام, welche ganz nach Analogie der starken Wurzeln gebildet sind, noch nicht kennt [1].

Die Annahme, dass die fraglichen Wörter zum Hifil gehörten, wäre sicher längst allgemein verlassen, vielleicht nie aufgestellt, wenn nicht zwei seltsame Perfectformen vorkämen, nämlich בִּינֹתִי Dan. 9, 2 (neben בַּנְתָּה Ps. 139, 2 und 6 regelmässigen Hifilbildungen wie הֲבִינוֹתֶם) und רִיבוֹתָ Iob 33, 13 (neben רַבְתָּ Thren. 3, 58 u. s. w.). Auf das ganz unsichre דַּיָּגִים Jer. 16, 16 (s. u.) hätte wohl Niemand Gewicht gelegt. Diese 2 oder 3 Wörter sind die einzigen Grundlagen jener Ansicht. Ich denke, selbst für den Fall, dass sie richtig überliefert und punctiert sein sollten, müsste man eher sagen, dass wir da ganz anomale Bildungen nach Analogie des Impf.'s hätten, als dass man einen so völlig beispiellosen Vorgang wie Abfall eines anlautenden ה annähme.

Der Hauptgrund Ewald's ist der Hinweis auf ganz ähnliche Vorgänge in den verwandten Sprachen. Aber das Argument hält nicht Stich. Zunächst kennt das nächstverwandte Aramäische nichts derartiges. Ein von Castellus aus Ferrarius 942 aufgenommenes Perfect ܪܺܝܚ „odoratus est" existiert nicht. Das Verb ist ein regelmässiges Afel wie הֵרִיחַ und أَرَاحَ, s. ܢܰܪܺܝܚܽܘܢ Ps. 115, 6; ܡܰܪܺܝܚ Moesinger, Mon. syr. II, 92 v. 241; ܡܰܪܺܝܚܳܐ 4 Esra 13, 4; entsprechend in jüdischen Texten, s. Levy Targ. Wörterb. Im Arabischen liegt die Sache aber wesentlich anders, als wie man sie sich für's Hebräische vorstellt. Neuere arabische Dialecte [2] lassen die dem Hifil entsprechende IV. Classe überhaupt sehr zurücktreten. Spitta hatte Mühe, in der lebenden ägyptischen Sprache noch einige solche Verba aufzutreiben, die noch dazu grösstentheils unter dem

1) Die einzigen derartigen Bildungen sind, so viel ich sehe, das wohl erst aus dem Aramäischen entlehnte אֱיָל „Hilfe" Ps. 88, 5 = ܐܝܠܐ mit אֱיָלוּתִי Ps. 22, 20 und das ἅπ. λεγ. unsicherer Herkunft, unsicherer Bedeutung und unsicherer Form [בַּ]עְיָם Jes. 11, 15.

2) Allerdings habe ich keine grosse Forschungen auf diesem mir ziemlich fremden Gebiete angestellt, aber auf gute Documente und auf Autoritäten wie Wetzstein, Spitta, Landberg und Socin gestützt, kann man diese Verhältnisse doch jetzt viel klarer beurtheilen als vor 55 Jahren.

Einfluss der Litteratursprache stehn; s. seine Grammatik S. 196. 229 f. 234. Aehnlich ist es in Tunis nach Maltzan ZDMG. XXVII, 236, in Syrien [1], in Mesopotamien und sonst. Die Ursache ist wohl rein lautlich. Das Imperf. يُفْعِل wird zu يِفْعِل und lautet somit ganz wie das ebenfalls zu يِفْعِل werdende يَفْعِل, und dazu fällt das anlautende ء überhaupt gern ab, namentlich in offner Silbe wie bei أَحَبّ, أَقَام. Aber die Sprache lässt dann nicht etwa einfach verstümmelte IV Formen stehn — wie man es bei בִּינוֹתִי voraussetzt —, sondern bildet sie vollständig in die I. Classe um (wo sie nicht etwa die II. Classe eintreten lässt). Man sagt *'agabetoh 'lbint* „das Mädchen gefiel ihm" statt أَعْجَبَتْهُ الْبِنْت Spitta, Contes arabes 94, 8; *'agabeh* „er gefiel ihm" statt أَعْجَبَهُ eb. 72, 4 und ما هو عاجبك حكيي „gefällt dir (statt مُعْجِبَك) meine Sprache nicht?"; letzteren Satz hat mir Socin aus einer populären, in Beirût gedruckten Schrift mitgetheilt. So nun auch bei den hohlen Wurzeln. Es heisst *tâqet* „sie konnte" Socin's Texte in ZDMG. XXXVI, 19, 5: راد = أراد [2]. Ebenso bei den Beduinen der syrischen Wüste, die, wie auch viele andere Beduinen (s. Maltzan a. a. O. 250), das anlautende ء in offner Silbe überhaupt besonders gern wegfallen lassen: *qum* = أقام; *ĉîm* = أَقِم; دبروا = أدبروا wie حَبّ, حَبِّ statt أَحَبّ, أَحِبّ Wetzstein in ZDMG. XXII, 171; عَين = أَعِين Wallin in ZDMG. VI, 195. So schon vor 500 Jahren bei einem africanischen Beduinen قمب statt أقمب Ibn Chaldûn, Muqaddima (Quatremère) III, 374, 2. Dass es hier aber nicht bei der lautlichen Veränderung geblieben, sondern dass wirklich eine vollständige Umbildung in I erfolgt ist, zeigen die

1) M. Hartmann, Arab. Sprachführer S. 29 sagt: „Diese (IV.) Form kommt von dem schwachen Verbum gar nicht und auch von dem starken nur sehr selten vor". Das Erstere ist jedoch etwas übertrieben; er selbst hat S. 190 f. mehrere Formen von أعطى.

2) Vielfach bezeugt. Impf. *terîd* u. s. w. öfter in Socin's Texten. Das könnte natürlich sowohl I wie IV sein. Das Partic. dieses Verbums wird vermieden, wie mir Enting nach Erkundigungen in Damascus bestätigt; man sagt weder مريد, noch رايد. Hartmann a. a. O. 28 giebt aber letztere Form an.

Formen *rīdt* d. i. *رِدّتْ, und nach einer Mittheilung Socin's auch *rudt, rüdt* d. i. *رُدّتْ, nicht رَدّتْ, wie die blosse Verstümmelung von أَرَدتُ erwarten liesse; *hintni* „du hast mich misshandelt" statt أَهَنْتَنِى Landberg, Proverbes I, 11; *qimt* „du hast erhoben" statt أَقَمْتَ eb.; *fittak* „ich habe dich gelehrt" statt أَفَدْتُكَ eb.; *dirtu* „ich habe ihn umgewendet" statt أَدَرْتُهُ eb.; *dirt* Wetzstein a. a. O. Ueberall ist hier *i*, nicht *a*, also wirklicher Uebergang in die I. Classe. So hat schon der von Schiaparelli herausgegebene „Vocabulista in Arabico", der die Sprache des Maghrib um 1200 n. Chr. darstellt, für „posse" نُطِيقُ [1]) طِقْتُ طُقْتُ neben أَطَقْتُ نُطِيقُ الخ (S. 530), wie er denn sonst die IV. Classe durchaus nicht vermeidet [2]). Vermuthlich hat man auch die noch ältern Vulgärformen غيشتى = أَغِثْنِى, وطيعوه = وأُطِيعوه ZDMG. I, 156 zu I, nicht zu IV zu ziehen, wie ja auch wenigstens einige der von Ǵawālīqī [3]) S. 157 verworfenen Formen hierher gehören. — Ob man die classischen Formen جبية (Ibn Qoteiba, Adab alkātib [Cairo 1882] 71, 3; Ḥarīrī, Durra 33), طاعة, طاقة, غارة (Ḥarīrī eb.) als Verstümmelungen von إجبية u. s. w. oder anders anzusehn hat, mag dahin gestellt bleiben. — Man könnte aber meinen, das neuere صاب [4]), Part. صائب brauche nicht von أصاب auszugehen, da صاب, صائب in der Bedeutung von أصاب, مُصِيب schon classisch

1) 1. Pers. sg., nicht pl.

2) Wenn dieser Vocabulista S. 44 für „innuere" hat نُشِيرُ أَشَرْتُ وشُرْتُ إِشارَةٌ مُشِيرٌ مُشَارٌ الى وعلى, so beruht das ganz vereinzelt stehende *a* in شُرْتُ wahrscheinlich auf einem Schreib- oder Auffassungsfehler.

3) Morgenl. Forschungen, Festschrift zu Fleischer's Jubiläum (1875).

4) Schon bei den africanischen Beduinen Muqaddima III, صاب 377 ult., صبنا 383, 7; bei einem Andalusier صابوا = أصابوا eb. 406, 2 (vgl. Dozy im J. as. 1869, II, 193 f.); aus 'Irāq صابتنى eb. 432, 11. — Vgl. Wetzstein, ZDMG. XXXVII, 210 u. s. m.

ist, s. Ǧauharī s. v.; Kāmil 42; die gewöhnliche Bedeutung von صَابَ „herabstürzen“ liegt dem ja nicht fern und noch weniger die des ziemlich häufigen syrischen ܨܳܒ „hinkommen“ mit ܨܘܳܒܳܐ „das Ankommen“. Allein jenes classische Verb bildet صُبْتُ, يَصُوبُ, das moderne صِبْت (*gibtu* = أَصَبْتُ Landberg a. a. O.), يصيب (Hartmann 263), und das weist auf die Herkunft von IV zurück. Aehnlich ist es mit modernem يريد, يطيق u. s. w.

Wie dem nun aber auch sei, diese Vorgänge sind dem Hebräischen ganz fremd. Anlautendes *h* bleibt auch im Arabischen fest: Voraussetzung des Abfalls ist die vorher geschehne Verwandlung des Causativpräfixes *ha* in *'a*, welche das Hebräische gar nicht kennt. Wie sollte das Hebräische wohl ein anlautendes ה mit seinem Vocal[1]) abwerfen, da es das nicht einmal mit anlautendem א thut? Und dazu kommt, wie gesagt, dass das Arabische es nie bei der blossen Verstümmelung lässt, welche einigermassen monströse Formen hervorrufen würde, sondern sofort eine Umbildung in die I. Classe durchführt.

Es ist nun aber gar nicht abzusehn, warum im Hebräischen eine solche Veränderung nicht wenigstens auch die Verba ע״ו sollte ergriffen haben, und ferner, warum sie sich auf einige wenige ע״י beschränkt haben sollte, während viel mehr regelrecht gebildete vorkommen. Bei Verben mit sehr deutlichem Causativsinn wie הֵקִים, הֵבִיא, הֵמִית (gegenüber בָּא, קָם, מֵת) liesse sich die Beibehaltung des ה ja wohl besonders motivieren, aber warum hielt sich dieses auch z. B. bei den häufigen Verben הֵאִיר „leuchten“; הֵעִיד „zeugen“ (ohne Qal); הֵקִיץ „aufwachen“; הֵרִיעַ „lärmen“ (ohne Qal)? Die Zahl der deutlich mit ה versehnen Hifilstämme von hohlen Wurzeln ist mindestens doppelt so stark als die, bei denen die Verstümmelung angenommen werden könnte.

Unerklärlich bliebe bei jener Theorie noch die Vocalisation des Imperativs sg. m.: aus הָבֵן, הָשֵׂם hätte doch nie בִּין, שִׂים entstehn können! Dagegen verhält sich der Imperativ שִׂים ganz so zu شِمْ, vulgär شِيم, wie קוּם zu قُمْ, vulgär قُوم.

Man könnte nun aber für die Ewald'sche Auffassung den Umstand zu verwerthen suchen, dass von einigen der fraglichen Verba ohne ersichtliche Aenderung der Bedeutung, namentlich ohne Hinzu-

1) Dagegen fällt inlautendes formatives ה im Hebräischen sehr leicht weg, ähnlich wie im Geez, ganz anders als im älteren Aramäischen und Arabischen.

treten eines Causativsinns, unbestreitbare Hifilformen vorkommen. Das ist namentlich klar bei הֵבִין, welches nicht bloss in causativer Bedeutung (z. B. Neh. 8, 7, 9), sondern auch als „erkennen“ ziemlich häufig ist. Aber grade bei diesem Verb zeigen das Part. בָּנִים Jer. 49, 7 „verständig“ ganz wie מֵבִין und das Perf. בַּנְתָּה Ps. 139, 2, dass das Qal unzweifelhaft in derselben Bedeutung existiert, wie gleichfalls auch das Nifal נָבוֹן. — Bedenklich steht es um die beiden Hifilformen von dem so sehr häufigen שִׂים, שׂוּם. Auf התאחדי הימני השימי השמילי in dem bekanntlich sehr schlecht überlieferten Ezechiel (21, 21) ist nichts zu geben; zwischen 3 mit ה anlautenden Formen konnte ein träumender Abschreiber leicht noch ein weiteres ה hinzufügen, wenn anders השימי, das doch kaum einen brauchbaren Sinn giebt, nicht gradezu Dittographie des folgenden Wortes ist. Und auch מבלי משים Iob 4, 20, das man nach Jes. 41, 20 allerdings übersetzen darf: „ohne dass einer drauf achtet“, ist schwerlich so sicher, um darauf allein die Zulässigkeit eines Hifils השים zu stützen; das von Merx vorgeschlagene מבלי מושיע giebt jedenfalls einen besseren Sinn, wenn ich auch nicht behaupten will, dass der Alexandriner anders als durch Rathen auf sein „Helfen“ gekommen ist[1]. — Das Partic. מֵרִיב kommt (neben sicheren Qalformen wie רָב, רִבֹתָ) vor in der Stelle Hos. 4, 4 כמריבי כהן, deren Text und Sinn so unklar ist wie nur all zu viel Stellen dieses Propheten, und unanfechtbar in יחתו מריבו 1 Sam. 2, 10 (wo wohl der Sg. מְרִיבוֹ zu lesen, da יחתו leichter in יחת, als עלו in עליהם zu verbessern ist)[2]. — Ferner הֵחִישׁוּ Jud. 20, 37 neben den Qalformen חָשׁ, חָשִׁי; מֵגִיחַ neben גִּיחַ und מֵגִיחַ Jud. 20, 33; von diesen dreien ist es aber ungewiss, ob sie überhaupt zu ע״י gerechnet werden dürfen, s. unten S. 538 f. — Endlich הקיא neben קָאָה von nicht ganz gesichertem קיא. — Ausserdem kommen die Hofalformen יוּשַׁר Jes. 26, 1 und יוּחַל Jes. 66, 8 vor; neben beiden sind wiederum unzweifelhafte Qalformen vorhanden. — Das macht 4 sichre Fälle (שׂים, ריב, שׁיר, חיל). Wollen wir aber auch alle unsichern Beispiele hinnehmen, so haben wir doch nur zu constatieren, dass bei diesen Verben Qal und Hifil in ganz oder nahezu derselben Bedeutung neben einander vorkommen, ganz wie z. B. זָדוּ wie הֵזִידוּ „waren frech“ heisst und wie das in den semitischen Sprachen gar nichts seltenes ist (vgl. die massenhaften Beispiele bei Ibn Qotaiba a. a. O. 150 ff.).

Die Annahme von Verben ע״י im Hebräischen hat nun aber um so weniger Schwierigkeiten, als Nomina solcher Wurzeln darin zahlreich sind. Wenn auch Wörter wie כִּיס, גִּידָה ebenso gut von ע״ו wie von ע״י herkommen können (vgl. z. B. قِيلٌ, قِيمَةٌ von

1) Auf keinen Fall ist es also gestattet, Formen von השים durch Conjecturen in den Text des AT zu bringen.

2) S. Wellhausen zu der Stelle.

√ (قول, قوم), so spricht doch die grosse Menge solcher Nomina mit *i* dafür, dass in manchen das ي wurzelhaft ist, und Wörter wie רִיב, שִׂיחַ, לַיִשׁ, חִין; אִיד, בֵּיצִים gehören sicher zu ע״י[1]. Warum will man בִּין „unterscheide“ erst auf Umwegen mit בֵּין „zwischen“ zusammenbringen, statt auch dort das י für ursprünglich zu halten? Sehr wohl möglich ist es übrigens, dass einige dieser Verben ihr *i* erst relativ spät von Substantiven entlehnt haben; es ist auffällig, neben wie vielen dieser Verben grade Substantiva der Form שִׁיר, שִׁירָה stehn.

Durchaus nicht beeinträchtigt wird die Auffassung der betreffenden Verben als ע״י dadurch, dass mehrere von ihnen Nebenformen ע״ו zeigen. Der Wechsel zwischen ו und י als Radicalen ist ja überhaupt stark, selbst im Arabischen, welches doch noch nicht so sehr das Streben zeigt, von allen Formen bei solchen Wurzeln je nur einen Typus auszuprägen. Fälle von Variation zwischen و und ي als mittleren Radicalen zählt Ibn Qotaiba a. a. O. 167 und 170 auf. Jenem Streben sind im Aramäischen z. B. alle Verba tert. ו erlegen, im Hebräischen alle bis auf die eine Form שָׁלַוְתִּי Iob 3, 26 = سلوت, die sich im Anschluss an die Nomina שָׁלֵו, שַׁלְוָה erhalten hat. Auch bei den Verben ע״י hat das Hebräische dem Ausgleich mit den ע״ו nicht ganz widerstanden. Aus צַיִד = صيد u. s. w. lässt sich z. B. schliessen, dass man früher צָד, יָצִיד sagte wie صاد, يَصِيد, während es jetzt יָצוּד heisst. Aber jene Verba sind hier doch als eine besondere Classe bewahrt. Im Aramäischen ist dagegen der Uebergang fast ganz vollzogen. Das Syrische kennt nur noch ein einziges Verbum mit mittlerem ي, nämlich das sehr gebräuchliche ܣܝܡ. Niemand hat wohl noch geleugnet, dass wir im Perf. ܣܳܡ, Part. act. ܣܳܐܶܡ, Part. pass. ܣܺܝܡ, Inf. ܡܶܣܳܡ (welche alle von ע״ו ebenso lauten würden), Impf. ܢܶܣܺܝܡ, Impt. ܣܺܝܡ oder den entsprechenden targumischen Formen ein echtes Verbum ע״י haben[2]. Nun wäre es aber doch wohl mehr als bedenklich, das aramäische שִׂימוּ Esra 4, 21 als Qal anzuerkennen, die gleichlautende und gleichbedeutende hebräische Form aber für ein ganz anomal verkürztes Hifil zu halten.

Wir wollen nun diese Verben kurz im Einzelnen durchnehmen.

1) Von der eigenthümlichen Classe גִּיל, שִׂישׂ, אִיל u. s. w. sehe ich hier ganz ab.

2) Im Mandäischen folgt auch schon dies Verb ganz der Weise der ע״ו und ע״ע, die da zusammenfallen: Imp. סום, סומולה „leget“ „leget ihm“.

שִׂים wechselt stark mit שׂוּם. Darauf, dass jenes das Ursprünglichere, deutet nicht nur ܣܝܡ, sondern auch شَامَ, يَشِيمُ „hineinstecken" z. B. Ibn Hišâm 552, 8; Tab. II, 418, 13, wozu شِيمَة „Beschaffenheit"[1]), und ሠየመ, das ganz die Bedeutung von שִׂים hat[2]). Wir haben das Perf. שָׂם, שַׂמְתָּ u. s. w.; Part. שָׂם, שָׂמִים u. s. w.; Inf. abs. שׂוֹם Deut. 17, 15. Jer. 42, 15. Neh. 8, 8, die alle zu שׂוּם wie zu שִׂים gehören könnten. Dagegen zeigen sicher radicales י Impt. שִׂים, שִׂימָה u. s. w., Part. pass. שִׂים Num. 24, 21. Obadja v. 4; שִׂימַת 2 Sam. 13, 32, wofür Qrê שׂוּמַת, was die entsprechende Form von ע״ו wäre (vgl. לְקַחְתָּהּ 1 Sam. 21, 10). Für den Inf. constr. ist nun aber שׂוּם durchaus üblich. Dass der Samaritaner, der auch als Inf. absol. Deut. 17, 15 שים hat, den Inf. cstr. immer שים schreibt, hat noch weniger auf sich, als dass שִׂים Iob 20, 4 wirklich als Inf. cstr. vorkommt und 2 Sam. 14, 7 vom Qrê für שׂום hergestellt wird. Das Impf. lautet nur ein einziges Mal יָשׂוּם Ex. 4, 11 (wo Sam. wieder ישים), sonst immer יָשִׂים u. s. w. — Ueber die Hifilformen s. oben S. 530. — Seltsam ist das mit Passivbedeutung versehne ויישם Gen. 24, 33. 50, 66; durch ויושם des Samaritaners, das als וַיּוּשַׂם Gen. 24, 33 auch Qrê ist, wird ein gewöhnliches Hofal hergestellt, aber das zweimalige Vorkommen, noch dazu im Pentateuch, spricht für die Ursprünglichkeit jener Form. Ich vermuthe, dass es ein metaplastisches Nifal von *ישׂם oder *ושׂם ist, wie ja die ע״ו ihr Hofal immer von פ״ו oder פ״י leihen[3]). — Das Nomen תְּשׂוּמֶת Lev. 5, 21 wäre auch statthaft, wenn das Verb nie mittleres י hätte; vgl. תְּמוּנָה neben מִין, مَانَ, مَيْن; תְּבוּנָה neben בִּין.

Wir sahen schon, dass von בִּין auch in der Bedeutung „erkennen" mehrfach das Hifil vorkommt. Man kann also auch das Impf. יָבִין immer zum Hifil zählen. Sicher zum Qal gehören aber Perf. בַּנְתָּה Ps. 139, 2; Impt. בִּין, בִּינָה, בִּינוּ; Part. בָּנִים Jer. 49, 7. Kaum richtig ist der Inf. abs. בִּין תָּבִין Prov. 23, 1. Vom

---

1) سَامَ, يَسُومُ ist schon wegen des س, das nicht zu שׂ stimmt, durchaus von שׂוּם zu trennen.

2) Aus *šum*, der regelmässigen Umformung von ሥዩም „Angestellter, Präfect", entwickelt sich im Amharischen ein neues Verb med. ו *šwamá* „eine Anstellung geben". Derartige, durch Nomina veranlasste Uebergänge schwacher Verba von einer Art in eine andre sind sicher auch in den ältern semitischen Sprachen viel vorgekommen, wenn auch nur selten mehr nachzuweisen.

3) Ursprünglichere Bildung als הוּקַם zeigen das altaramäische הֳקִימַת Dan. 7, 4 und أُقِيمَ.

Qal müsste es בָּן, בֵּין lauten, vom Hifil יָבֵן, so dass auch die Verstümmelungstheorie hier nicht auskäme. Dazu erwartete man an der Stelle eigentlich einen Imperativ. Vgl. aber unten den Inf. abs. בִּין. — Das beliebte Part. Nifal נָבוֹן mit ô aus â und die Perfectform נְבֻנוֹתִי Jes. 10, 13 mit secundärem û für ô (wie in נְבֻכִים u. A. m., s. Stade § 78a) können ebenso gut zu mittlerem ו wie zu י gehören; vgl. اِنْشَامَ von √ شيم u. A. m. wie انْبَاكَ (Qâmûs) = נָבוֹךְ von √ بوك. Dagegen folgt יְבוֹנְנֵהוּ Deut. 32, 10 und das beliebte הִתְבּוֹנֵן u. s. w. mit ô aus au[1]) der Analogie von ע״וּ wie כּוֹנֵן u. s. w. — Als Nomina haben wir בִּינָה und תְּבוּנָה; beide haben natürlich viel geringeren Werth für die Entscheidung über die ursprüngliche Beschaffenheit der Wurzel als das gemeinsemitische בֵּין, ܒܝܢ (und andre Formen), بين, በይነ. Auch zeigt die Wurzel in den verwandten Sprachen immer י, so weit sie Geistiges ausdrückt („unterscheiden, verstehen"), eine Bedeutung, die sie ja im Hebräischen ausschliesslich hat, abgesehen von der Präposition. Auf ܒܰܝܶܢ, ܐܶܬ݂ܒܰܝܰܢ ist in dieser Hinsicht freilich kein grosses Gewicht zu legen, da das Aramäische ja in solchen Formen gern י für ו eintreten lässt, wohl aber auf بَيَّنَ, تَبْيِين, تَبَيَّنَ; በየነ, ተበየነ. Im Arabischen, das بين in sehr verschiedenen Bedeutungen verwendet, existiert allerdings eine, weit seltnere, Wurzelvariante بَانَ, يَبُونُ, بَوْنٌ für „sich entfernen", vgl. Ibn Qotaiba a. a. O. 170. 201.

דִּין „richten" zeigt im Hebr. keine Spur von radicalem ו und auch kein ausgesprochenes Hifil. Man hat daher יָדִין u. s. w. ebenso sicher als Qal anzusehn wie Perf. דָּן; Part. דָּן; Impt. דִּין, דִּינִי; Inf. cstr. דִּין. Das Part. Nifal נָדוֹן 2 Sam. 19, 10 aus *nadân* kommt somit ebenso gut von דין wie das Substantiv מָדוֹן aus *madân* (vgl. مَعَاش von √ عيش). Für den Plural מְדוֹנִים setzt das Qrê seltsamerweise überall מִדְיָנִים, das sich Prov. 18, 18 und (im St. cstr. מִדְיְנֵי) 19, 13 auch im Kthîb findet, beides schwerlich richtig. Auch für מְדָנִים Prov. 6, 14 (Qrê מִדְיָנִים). 6, 19. 10, 12 ist wohl מְדוֹנִים zu lesen. Das Schwanken in der Aussprache des Wortes innerhalb desselben Buches, in welchem es, sonst sehr selten, höchst beliebt ist, mag uns einmal zeigen, dass wir uns bei Wörtern, die den Späteren ungeläufig sind, nicht zu viel auf die Ueber-

1) S. ZDMG. XXX. 184.

lieferung verlassen dürfen [1]). — Die Substantiva דִּין, ܕܝܢܐ; דַּיָּן, ܕܝܢܐ könnten natürlich die Ursprünglichkeit des י nicht beweisen; kaum auch ܡܕܝܢܬܐ, das als מְדִינָה früh in's Hebräische aufgenommen ist. Die targumischen Formen יְדִין, Impt. דִּין neben תְּדוּנוּן, דּוּן mögen Hebraismen sein. Aber ደይን „Gericht, Verdammung", ደየነ, ተደየነ zeigen radicales י; ebenso die echt arabischen [2]) Wörter der Wurzel, die zu der Bedeutung des hebräischen דין stimmen, z. B. دَانَ, يَدِينُ, „vergelten", s. Kamil 185, 16 ff., دَيْن „(Vermögens-) Schuld". — Nahe Verwandtschaft mit دَانَ, يَدُونُ, دُونَ „unter" u. s. w. leugne ich natürlich nicht; aber im Hebräischen ist diese Gestalt der Wurzel und ihre Bedeutung nicht nachzuweisen; der unerklärlichen Stelle Gen. 6, 3 hilft man nur zum Schein auf, wenn man לֹא יָדוֹן mit „nicht soll sich erniedrigen" übersetzt.

Bei ריב haben wir eine einzige Form, die zu ע״ו gehören müsste: אל תרוב Prov. 3, 30 (Ktib). Dass das Qrê dafür תָּרִיב giebt, hat kein grosses Gewicht: mehr Beachtung verdient, dass hier überhaupt keine Plenarschreibung statthaft, da der Vokal ursprünglich kurz ist. Die ältere Schreibung war daher sicher תרב, das man doch wohl am zweckmässigsten nach dem sonst durchaus herrschenden יָרִיב u. s. w. als תָּרֵב interpretieren wird [3]). Wir haben noch den Impt. רִיב, רִיבָה u. s. w. und den Inf. cstr. רִיב, רִב und werden deshalb auch das Perf. רָב, רַבְתָּ, רָבוּ; Part. רָב; den Inf. abs. רֹב Jud. 11, 25. Iob 40, 2 zu ע״י ziehen. In רִיב יָרִיב אֶת רִיבָם Jer. 50, 34 finden wir wieder einen seltsamen Inf. abs. wie בִּין; hier ist das Versehen eines Schreibers deutlich, der, ohne lebendiges Sprachgefühl, für רב d. i. רֹב nach den beiden daneben stehenden Formen eine falsche Plenarschreibung ריב setzte. — Ueber das Partic. vom Hifil מֵרִיב s. oben S. 530. Ueber יְרִיבַי

1) Vgl. die Unsicherheit, die sich in אַל יָלִזוּ מֵעֵינֶיךָ Prov. 3, 21 und אַל יַלִּיזוּ מֵעֵינֶיךָ Prov. 4, 21 zeigt, sowie was unten über לין (?) „murren" gesagt wird.

2) In دِين ist ja allerlei zusammengeflossen: 1) das echt arabische „Art und Weise" (für die Bedeutung vgl. משפט) 2) das hebräisch-aramäische „Gericht", z. B. in يوم الدين = (דינא) יום דינא 3) das persische „Religion".

3) Auf die Aussprache eines so alten Eigennamens wie יְרֻבַּעַל darf man sich natürlich erst recht nicht verlassen; dazu ist dessen Bedeutung unsicher.

oben S. 526. — Die Substantiva רִיב, מְרִיבָה könnten zur Noth auch zu ירב gehören. — Das Aramäische zeigt bei dieser Wurzel selbst im Substantiv ܝܘܼܒܵܒܵܐ „Lärm" (ܝܰܒ und ܐܰܝܒܶܒ „schreien, lärmen") ein י; dagegen hat das Arabische رَابَ, أَرَابَ „beunruhigen", رَيْبٌ (رِيبَةٌ) „Beunruhigung, Zweifel" u. s. w. (vgl. z. B. Ibn Hišâm 363 unten), und die arabischen Bedeutungen hängen im Grunde enger mit der hebräischen zusammen als die aramäische.

Von שׁית ist das radicale י in allen entscheidenden Formen deutlich; dazu findet sich keine, die Hifil sein müsste. Man hat also nicht bloss den Impt. שִׁית, שִׁיתוּ u. s. w., und Inf. cst. שִׁית als Qal von ע״י anzusehn, sondern auch das Perf. שָׁת, שָׁתָה u. s. w., den Inf. abs. שֹׁת Jes. 22, 7 und das Impf. יָשִׁית u. s. w. Als Substantiv findet sich שִׁית Prov. 7, 10; Ps. 73, 6 ungefähr in derselben Bedeutung wie ܫܘܼܬܵܐ [1]), das einzige mir bekannte Wort einer andern Sprache, das deutlich derselben Wurzel angehört, aber natürlich ebenso gut von שות wie von שית herkommen könnte. שֵׁית ist wegen seiner Bedeutung kaum hierher zu stellen. שֵׁת, שָׁתוֹת = ܫܬ, ܫܶܬ, ܐܶܫܬܳܐ = إِسْتٌ u. s. w. „Basis" sind noch zweiradicalig, also höchstens ganz entfernt verwandt [2]); man darf sich natürlich nicht durch die jüdische Schreibart שיתא, שיתין (*šettin* oder *šittin*) täuschen lassen.

לִין „übernachten" [3]) hat לוּן neben sich. Wie bei שׂים ist der

---

1) = שׁוּתָא. ܫܘܬܐ bei Castellus scheint ohne Halt in der Ueberlieferung zu sein, denn nicht nur punctieren die Nestorianer Dan. 1, 13 ܫܘܼܬܵܐ, sondern auch die Gothaer Handschrift des Elias von Nisibis, welche der nestorianischen Tradition die jakobitische substituiert, giebt ܫܘܼܬܳܐ; dazu ist das Wort bei den Dichtern 3silbig; s. Efr. (Lamy) I. 451, 9; Barh., Carm. 139, 8 u. s. w. Ob vielleicht auch das hebräische Nomen שִׁית zu sprechen ist? — Die Syrer gebrauchen ܫܘܬܐ nach falscher Analogie als fem., s. Titus Bostr. 9, 5; Euseb., Theoph. II, 20 (pg. 7 ult.); Barh. Hist. eccl. II, 417, 5 v. u. Das Wort ist also in meiner *syrischen* Grammatik § 86 (zweiter Absatz) hinzuzufügen. Bei einem Abstractum auf ܘܬܐ lag diese Abweichung besonders nahe.

2) S. Mandäische Gramm. S. 98.

3) Durchaus zu trennen von der Wurzel, die „murren" oder „widerspänstig sein" heisst und von der ein sichres Hifil (Num. 14, 29) und einige zweifelhafte Nifalformen nebst einem Nomen תְּלֻנּוֹת vorkommen. Dies לון (?), welches wir nur in 3 Abschnitten Ex. 15—17; Num. 14—17 (in beiden ziemlich häufig) und Josua 9, 18 finden, wird früh verschollen sein; daher das

übliche Inf. cst. mit ־ִי; allerdings steht Gen. 24, 23 לִין, und der Sam. setzt dies auch Gen. 24, 25 für לוּן, aber da letztere Form ausserhalb des Pentateuchs noch 5 mal vorkommt, so ist sie wohl die allein berechtigte. Unentschieden, ob von לון oder לין, lassen uns Perf. לָן, לַנּוּ Jud. 19, 13; וְלָנָה (f. sg.) Zach. 5, 4 und das Part. לָנִים Neh. 13, 21 (vgl. מֵת zu מות); dagegen ist לין deutlich in den häufigen Formen des Impt. לִין, לִינִי, לִינוּ und des Impf. יָלִין u. s. w. — Bei מָלוֹן und selbst מְלוּנָה (das für מַלּוּנָה = *malûnat* stehn könnte) bleibt zweifelhaft, ob sie zu ע״ו oder ע״י zu rechnen. יִתְלוֹנָן Ps. 91, 1, ungenau יִתְלֹנָן Iob 39, 38, folgt der Analogie der ע״ו, s. oben S. 533. — Dass י aber das Ursprünglichere, wird sehr wahrscheinlich durch לַיְלָה, لَيْل u. s. w., worein diese, nur im Hebräischen nachweisbaren, Wörter ja doch wohl ausgehn.

חיל „trepidare, parturire u. s. w." ist sicher durch den Impt. חִילוּ Ps. 96, 9. 1 Par. 16, 30 und das nicht seltne Impf. יָחִיל u. s. w.[1]. Dagegen findet sich der Impt. חוּלִי Ps. 114, 7. Micha 4, 10. Für תחיל Ex. 30, 16 haben das Qrê und die Babylonier תָּחוּל; nur durch die Punctation wird hierher gezogen וַתָּחֹל Jer. 51, 29. Ganz abnorm ist auf alle Fälle חול תחיל Ex. 30, 16, was vom Qrê חוּל תָּחוּל gelesen wird, wie die Babylonier schon im Text haben; man sieht nicht ein, warum der Inf. abs. nicht חול punctiert ist. Das Perf. lautet חַלְתִּי u. s. w. — Die Verdopplungsform hat natürlich ו: חוֹלֵל, מְחוֹלֶלֶת u. s. w. — Ueber das Hofal יוּחַל s. oben S. 530. — Die Substantiva חִיל, חִילָה zeigen wieder *î*, das ebenso wenig sicher auf radicales י hinweist, wie umgekehrt חוֹלָה „Gebärende" zu ע״ו zu gehören braucht; das *ô* kann hier sehr wohl aus *â* entstanden sein. Uebrigens gebe ich gern zu, dass die Aussonderung der verschiedenen Wörter von √ חול, חיל (חלל) nicht bloss im Hebräischen, sondern auch in den verwandten Sprachen sehr schwierig ist. Zu حول „drehen", womit wahrscheinlich obiges חיל, חול eng zusammenhängt, gehört ja gewiss auch חול „losstürzen auf". Vielleicht ist das Verbum חיל „kreisen u. s. w." wieder erst von dem Substantiv חִיל ausgegangen.

שׂישׂ ist sicher durch den Impt. שִׂישִׂי Thren. 4, 21; שִׂישׂוּ Jes. 65, 18. 66, 10 und zahlreiche Imperfectformen wie יָשִׂישׂ u. s. w. Mittleres ו giebt nur der Inf. cstr. zu erkennen: שׂוּשׂ Deut. 30, 9 (Sam. שׂשׂ), also wie מוּת und לוּן; die Unform יְשֻׂשׂוּם Jes. 35, 1 kommt nicht in Betracht. Das Perf. שָׂשׂ, שַׂשְׂתִּי, das Part. שָׂשׂ und der Inf. abs. שׂוֹשׂ Jes. 61, 10 dürfen wir somit ebenso gut zu שׂושׂ rechnen wie das beliebte Nomen מָשׂוֹשׂ. שָׂשׂוֹן zeigt den Uebergang

---

wunderliche Schwanken der Punctation. Der Sam. hat sogar sämmtliche Formen defectiv, sodass es eine Wurzel ע״ע sein könnte, wozu תַּלְּלוֹת stimmte. Etymologischer Zusammenhang ist nicht zu finden.

1) יָחִיל Ps. 29, 8 (zweimal) hat Causativbedeutung, ist also Hifil.

in eine andere Wurzelart, wenn der St. cstr. שְׂשׂוֹן Ps. 51, 14. 119, 111 richtig ist (vgl. זָדוֹן, st. cstr. זְדוֹן von זיד, wie רָצוֹן, st. cstr. רְצוֹן von רצי). — Ein etymologischer Zusammenhang von שׂישׂ ist kaum nachzuweisen. Das moderne شَاشَ, يَتَشَوَّش „in Aufregung sein“ u. s. w. (ZDMG. XXII, 140; Dozy s. v.) passte nach Laut und Bedeutung, aber es ist wohl erst gebildet aus شَوَّش „verwirren“, welches selbst aus dem Aramäischen שַׁוֵּשׁ, älter שַׁבֵּשׁ, entlehnt ist [1]). Vielleicht entspringt שׂישׂ einer Interjection des Frohlockens, vgl. die Lockrufe شَاشَا, شُوشُو; شُوسَا, شُوشَا. نَاقَةٌ شَوْشَاةٌ soll „eine rasche (خَفِيفَة) Kameelinn“ sein (Tâǵ al'arûs).

גיל zeigt keine Formen mit ו: Impt. גִּילִי, גִּילוּ; Impf. (sehr häufig) יָגִיל u. s. w. Das Perfect ist גַּלְתִּי Jes. 65, 19. Dazu die Nomina גִּיל, גִּילָה [2]). Es gehört aber zu √ جول „sich umdrehen“ u. s. w.[3]) mit ו; auch גִּיל „Geschlecht, Art“ Dan. 1, 10 = جِيلٌ wird gewiss mit Recht von Gesenius hierzugezogen; vergl. جُولٌ, جَالٌ und ܓܘܠ „Stall“.

שׁיר hat Impt. שִׁירוּ (sehr oft); Impf. יָשִׁיר u. s. w. Dazu Perf. שָׁר Ps. 7, 1 und Part. שָׁר, שָׁרִים. Eine ו-Form wäre לָשׁוּר 1 Sam. 18, 6 (Qrê לָשִׁיר), aber die Worte sind ganz verderben. Der Verdopplungsstamm jedoch natürlich mit ו, denn wenn auch יְשׁוֹרֵר Zeph. 2, 14 ganz unsicher und שֹׁרְרוּ Iob 36, 24 nicht recht sicher ist, so ist doch מְשֹׁרְרִים, trotzdem es erst in Esra-Neh.-Chronik vorkommt (da aber häufig als technischer Ausdruck) durchaus analog gebildet. — Ueber das Hofal יוּשַׁר s. oben S. 530. — Das Nomen שִׁיר, שִׁירָה mag wieder den Ausgang für das Verbum gebildet haben. Ich finde keinen etymologischen Zusammenhang. Sollte es ein sehr altes Lehnwort, etwa aus Aegypten, sein?

שׂיח „reden, nachdenken“ hat Imperat. שִׂיחָה, שִׂיחוּ; Imperf. יָשִׂיחַ u. s. w.; Inf. cstr. שִׂיחַ Ps. 119, 148. Nur der Verdopplungsstamm hat wieder ו: יְשׂוֹחֵחַ Jes. 53, 8; אֲשׂוֹחֲחָה Ps. 143, 5. — Die

---

1) S. Mandäische Gramm. S. 49.

2) Den alten Eigennamen אֲבִיגַיִל darf man um so weniger hier in Rechnung ziehn, als neben dieser häufigsten Schreibweise je einmal vorkommen אבוגיל und אבגיל, 3 mal אביגל (s. Frensdorff, Massora magna I. 261). Die älteste Schreibung war also wohl אבגל; die wirkliche Aussprache der letzten Silbe ist demnach ungewiss.

3) Syrisch ܓܘܠ; so ist ܐܬܓܘܠ ungefähr = إِتَّجَالَ. Natürlich hängt auch גלל u. s. w. hiermit nahe zusammen.

Nomina שִׂיחַ, שִׂיחָה; seltsamerweise Amos 4, 13 שֵׂחוֹ. Vermuthlich gehört שׂיח zu √ شيح „eifrig sein", vgl. Kâmil 53; Ibn Anbârî, Aḍdâd 177; Ǵauharî. — לָשׂוּחַ Gen. 24, 63 ist im Sinne der Rabbinen „zu meditieren" resp. „beten". Wem das aber geschmacklos scheint, der muss entweder לָשׂוּחַ lesen und es nach ساح, يَسِيحُ[1] erklären, oder um den bekannten Sprachgebrauch beizubehalten, lieber gleich לָשׁוּט verbessern. Auf keinen Fall gehört das Wort zu unserm שׂיח.

גיח steht nicht sicher, da es nur durch eine Form בְּגִיחוֹ Iob 38, 8 vertreten wird. יָגִיחַ Iob 40, 23 und וַתָּגַח Ez. 32, 2 könnten zum Hifil gehören wie sicher מֵגִיחַ Jud. 20, 33. Unklar sind das Part. גֹחִי Ps. 22, 10 und das Impf. גֹּחִי Micha 4, 10; jenes wie von גָּחָה, dieses wie von גוח punctiert, und beide mit dieser Punctation weder zu גוח noch zu גיח zu ziehen. Die Eigennamen גִּיחַ und גִּיחוֹן liessen sich von beiden Wurzelarten herleiten. — Das aramäische מְגִיחָן Dan. 7, 2 hat causativen Sinn; das Qal hatte da aber gewiss י wie ܓܳܚ. Wenn ጎሕ (Tigre ወጋሕ) „Tagesanbruch" mit Gesenius und Dillmann hieher zu ziehen ist und eigentlich „Aufreissen" (vergl. فَجْر) bedeutet, und wenn ferner جَاحَ, يَجُوحُ, جَاخَ, يَجُوخُ „fortraffen" derselben Wurzel angehören, so hat auch das Südsemitische da ein 'ע.

Bei נִירוּ לָכֶם נִיר Hos. 10, 12. Jer. 4, 3 liegt die Annahme eines denominativen Verbums besonders nahe. In welchem Zusammenhange נִיר „Neubruch" mit نِيرٌ „Joch" u. s. w. steht (نِير scheint Lehnwort), ist mir ganz undeutlich.

דושׁ hat im Impt. דּוּשִׁי, Impf. יָדוּשׁ u. s. w., Inf. דּוּשׁ, und da auch die verwandten Sprachen hier nur radicales ו kennen (ܕܳܫ; داس, يدوس), so ist der Inf. בְּדִישׁוֹ Deut. 25, 4 sehr bedenklich; doch bekommt er eine Stütze durch דַּיִשׁ Lev. 26, 5. Möglicherweise hat also auch eine Wurzelvariante דישׁ existiert.

Noch bedenklicher steht es um חישׁ. Da dies nur durch den Impt. חִישָׁה Ps. 71, 12 zu belegen ist, so hat hier das Qrê wohl recht, חוּשָׁה zu verbessern, das häufig und zwar grade in derselben Redensart wie Ps. 71, 12 vorkommt. Das Perf. חָשׁ, חַשְׁתִּי zieht

---

1) Vgl. z. B. أريد أن أسيح في الأرض „Ich will über die Erde pilgern" Buchârî (Krehl) III, 36 paen. mit unserem ויצא . . לשוח בשדה „er ging (gegen Abend) spazieren über das Feld".

man daher lieber zu חוּשׁ, und יָחִישׁ u. s. w. zu dem durch הַחִישִׁי Jud. 20, 37 gesicherten Hifil. חֻשִׁים Num. 32, 17; חוּשִׁי Iob 20, 2[1]) und selbst חוּשׁ Ps. 90, 22 sind sehr unsicher. — Das entsprechende ሖሂ hat ־.

Ganz unzulässig wäre es, aus בָּעִיר Ps. 73, 20 ein עִיר „wachen" erschliessen zu wollen. Der Abschreiber, welcher zuerst בעיר schrieb, meinte damit „in der Stadt". Verbessere בְּהָעִיר oder zur Noth (nach Iob 8, 6) בְּהֵעִיר [2]).

Dagegen ist es wahrscheinlicher, dass קיא, als dass קוא anzusetzen sei. Freilich können הֵקִיא u. s. w. zum Hifil gehören, das וַהֲקֵאתוֹ Prov. 25, 16 bezeugt, und das Perf. קָאָה Num. 18, 25 entscheidet nichts. Aber der Imperativ וּקְיוּ (punctiert וּקְיוּ) Jer. 25, 27, mag derselbe die ursprüngliche Schreibung geben oder aber aus וּקְאוּ, וְקִיאוּ entstellt sein, spricht für mittleres ־, welches das Substantiv קִיא (קֵאוֹ Prov. 26, 11) befürwortet und noch mehr قاءَ, يقى und ቀአ.

Ein ע״י könnte sein צָץ Ez. 7, 10; Impf. יָצִיץ. Aber da, wenn auch in etwas abweichender Bedeutung, auch מֵצִיץ vorkommt Cant. 2, 9, so lässt sich das Impf. auch zum Hifil rechnen. Und gegenüber צִיץ, צִיצִת, صيصية (Grundbedeutung überall „Spitze, Hervorstechendes") mit *i* steht ܨܘܨܐ mit *û* [3]).

יָלִצְתָּ Prov. 9, 12 „spottetest" (intr.), לֵץ „Spötter" können sehr wohl ע״י sein. יְלִיצֻנִי „verspottet" ist Hifil wie הֱלִיצֻנִי Ps. 119, 51 und מְלִיצַי Iob 16, 20.

Ebenso ist אָרִיד Ps. 55, 3 wahrscheinlich Hifil zu dem auch in der Bedeutung etwas abweichenden רָד Hosea 12, 1; רַדְנוּ Jer. 2, 31. Dass das Verb ein ע״ו, wird nicht nur durch מְרוּדִים Jes. 58, 7; מְרוּדֶיהָ Thren. 1, 7; מְרוּדִי Thren. 3, 19[4]), sondern namentlich auch durch راد ,رود. ሮደ wahrscheinlich. Die Grundbedeutung von راد ist bekanntlich „hin- und hergehen"; daher im Hebräischen „unruhig sein". Im Arabischen wird aus der ersten Bedeutung „suchen" (wie im Neuarabischen دوّر und im Neusyrischen ܕܐܪ „suchen" ist); daraus erst das zielbewusste „wollen". Die IV. Classe hat أراد wohl

1) Seltsam, dass nicht einmal Olshausen und Merx da Anstoss nehmen!

2) Die Annahme der Unterdrückung des ה der Infinitive nach ב und ל ist bekanntlich viel misslicher, als man früher dachte.

3) Auch ܨܘܨܐ „Nagel" dürfte verwandt sein.

4) Man wird entweder an der ersteren Stelle für מרודים, das durch מתנודדיה herbeigeführt sein könnte, מרודים, oder an der zweiten מרודי zu lesen haben.

zunächst als Verbum der Bewegung[1]). Dass im Hebräischen bei dem seltnen Wort ganz dieselbe Entwicklung stattgefunden habe, ist sehr unwahrscheinlich: תָּרִיד Gen. 27, 40 nach تُرِيد zu erklären, ist um so misslicher, als der Sam. תאדר liest, während allerdings *καθέλῃς* der LXX = תוריד für תריד eintritt. Als leidlich bezeugt kann aber natürlich höchstens תרד gelten, dessen Aussprache und specielle Bedeutung wir einstweilen nicht kennen.

Ein ריג ist aus וְדִיגוּם Jer. 16, 16 nicht zu erschliessen. Sind die Consonanten richtig, so ist wohl וְדָגוּם zu lesen. Dass von דג[2]) (דָּגִי; דָּגָה, דְּגַת), eigentlich wohl einem Bilitterum, mittelvocalige Ableitungen möglich, zeigt דַּיָּגִים (gewiss nach Analogie von צַיָּד) Jes. 19, 8. Jer. 16. 16 Qre, wofür Ezech. 47, 10 und Jer. 16, 16 gar דַּוָּגִים.

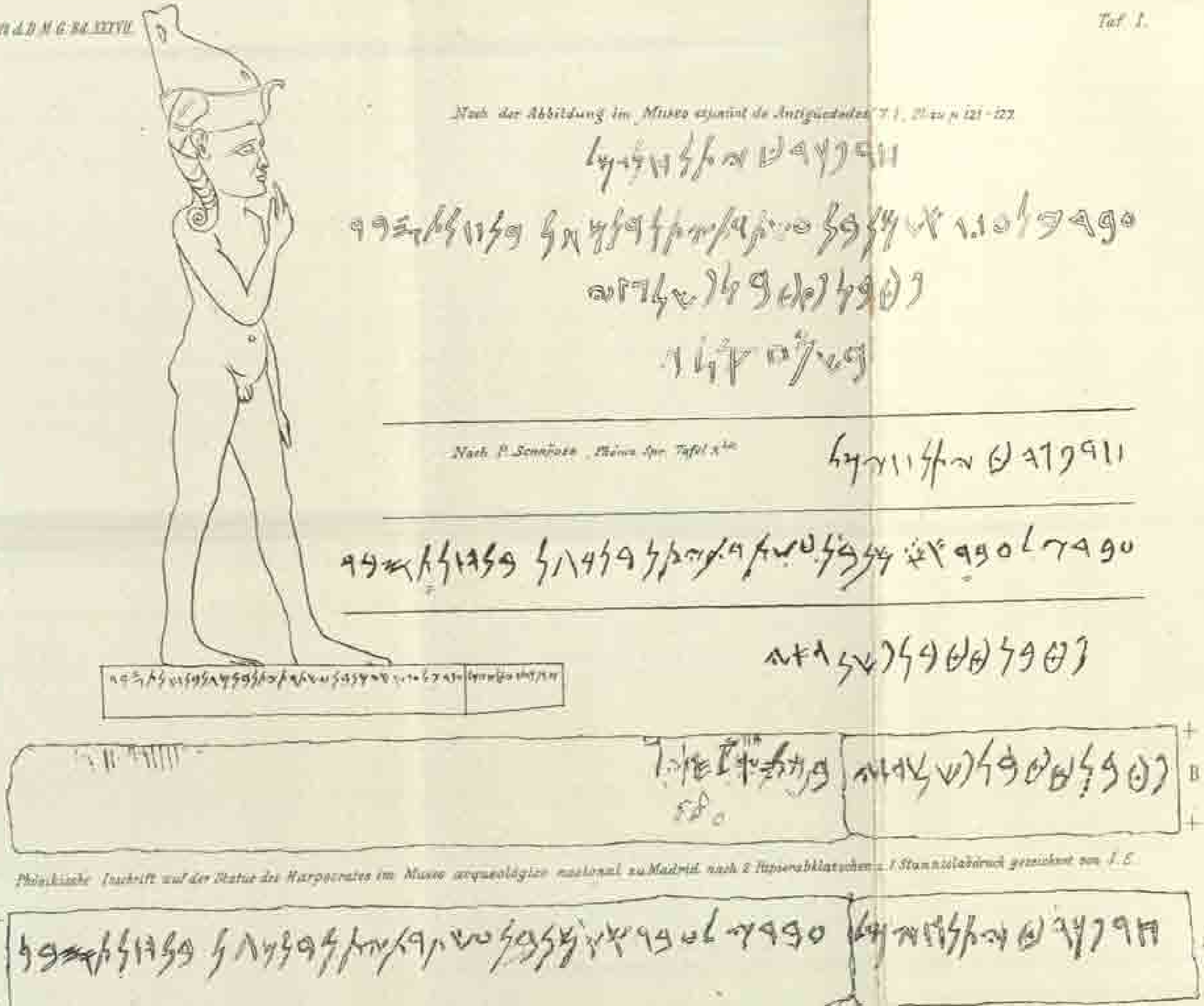
Dagegen ist vermuthlich אָחִישָׁה Ps. 55, 3 ein ע״י und = أُحِيمُ, also nicht das Hifil von חוש = חשׁ, das in dem, allerdings schwerlich intacten, תְּשִׁימֶנָּה Micha 2, 12 vorzuliegen scheint. Auch sonst mag es noch einige ע״י geben, die wir jetzt nicht mehr von den ע״ו unterscheiden können. So würde das Impf. zu dem denominativen קָץ „brachte den Sommer (קַיִץ) zu“ Jes. 18, 6 wohl יָקִיץ lauten, wie von قَيْظ gebildet ist قَاظَ, يَقِيظُ. Ebenso entspräche שַׂבְתִּי 1 Sam. 12, 2 (שִׂיב, שֵׂיבָה, שָׂב) wahrscheinlich אָשִׂיב, vergl. شَابَ, يَشِيبُ; شَيْبَة und ܣܰܝܒܽܘܬܳܐ.

Gegen die obigen Darlegungen könnte man nun aber einwenden, dass dieselben ein zu unsicheres Material verwerthen, da ja nicht bloss die Punctation, sondern auch sehr viele Vocalbuchstaben eine spätere Zuthat zum ursprünglichen Texte sind, die Vocalisation aber die Entscheidung zwischen ע״י und ע״ו geben muss. Darauf wäre zu erwiedern, dass die grosse Menge der Fälle denn doch einige Gewähr für die Richtigkeit der Erscheinung im Ganzen giebt, dass es nicht wohl möglich ist, dass die Aussprache der Späteren auch bei sehr gebräuchlichen Wörtern, auch bei solchen, die in der Liturgie sehr viel vorkommen — z. B. in שִׁירוּ לַיהוָה — nach einer ganz falschen grammatischen Richtung abgeirrt wäre und dabei doch die Analogie der verwandten Sprachen merkwürdig getroffen hätte, und endlich, dass, wenn hier Versehen vorkommen, dieselben viel eher daran liegen werden, dass man das Gewöhnlichere an die Stelle des Ungewöhnlicheren, also ע״ו an die Stelle von ע״י setzt, als umgekehrt.

---

1) Vgl. הרחיק, ܐܰܚܶܡ, ܐܰܗܡܶܐ, أَقْدَمَ, اقبل, ابلغ, اعرض, ارقل, اشاف u. s. w.

2) Selham דאג Neh. 13, 16.



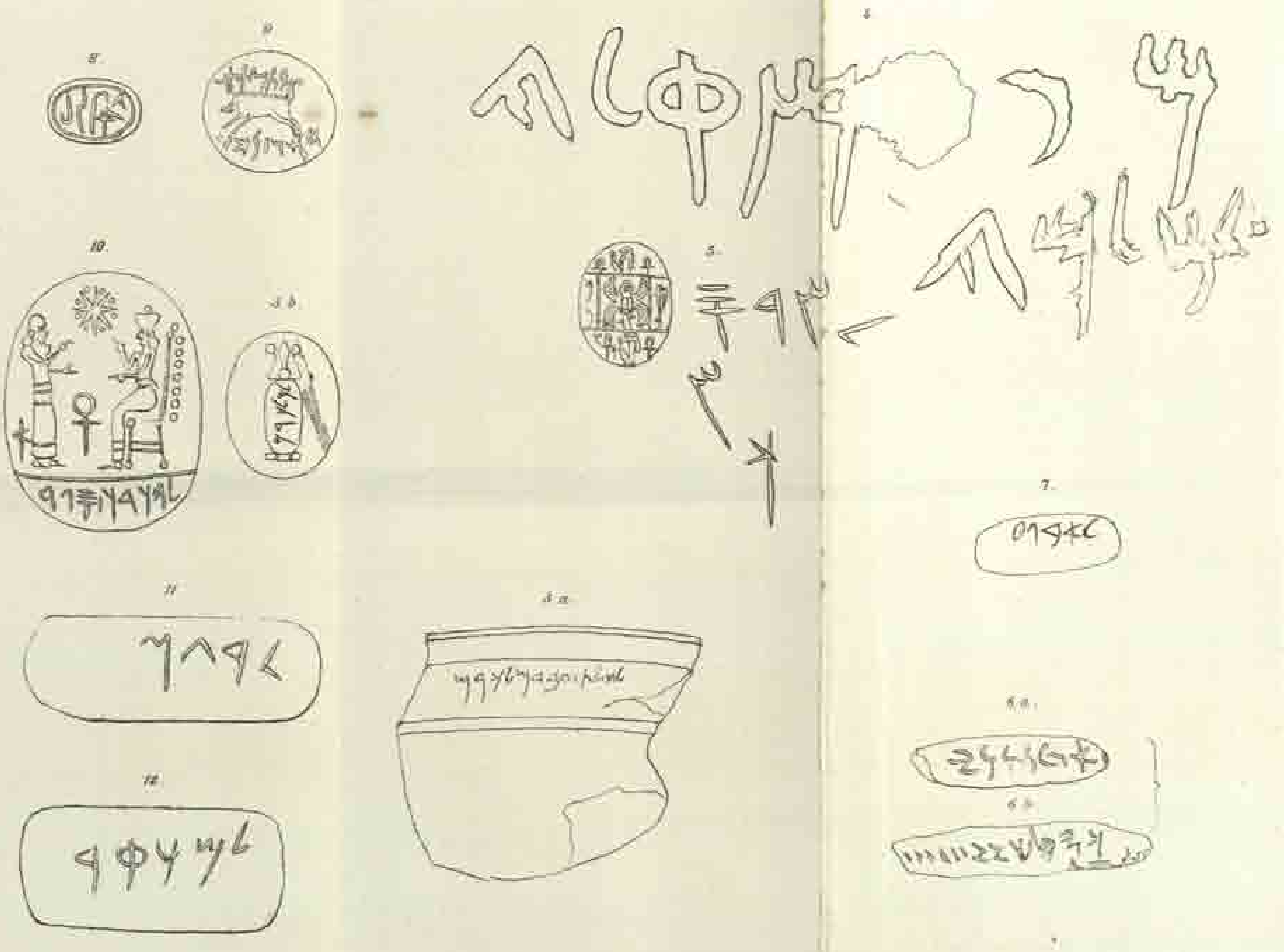
Phönikische Inschrift auf der Statue des Harpocrates im Museo arqueológico nacional zu Madrid, nach 2 Papierabklatschen u. 1 Stanniolabdruck gezeichnet von J. E.



CARALITANA 2a



Lith. Anst. v. J. G. Bach, Leipzig.


8.
9.
4.
10.
5.
5 b.
7.
11.
5 a.
6 a.
6 b.
12.

Epigraphisches.

Von

Julius Euting.

1. Status des Harpocrates im Museum zu Madrid. Durch die Güte des Herrn Pastors Fliedner in Madrid erhielt ich vor längerer Zeit Papierabklatsch und Stanniolabdruck der phönikischen Inschrift, welche sich an den Kanten der Basis des Bronzebildes befindet. Eine allgemeine Beschreibung des etwa 10½ Zoll hohen Denkmals siehe bei E. Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid. Berlin 1862 p. 231 No. 527. Da die Zeichen theilweise nur schwach eingegraben sind, haben die Gelehrten, welche sich bisher damit beschäftigten, auch ganz Verschiedenes gesehen. Ich gebe zuerst die Darstellung eines einheimischen spanischen Bearbeiters, des Don Manuel di Cueto y Rivero, Professors der griechischen Sprache in Granada, dann die Zeichnung Schröders. Die beiden Abbildungen unterscheiden sich namentlich dadurch von einander, dass der erstere auf der vierten Kante der Basis noch ein בשנת קלי andeutet, während Schröder von der vierten Kante nichts sagt. Auf meiner Zeichnung habe ich, vielleicht mit zu starker Betonung, diejenigen Züge wiedergegeben, welche überhaupt als Buchstabenzeichen gefasst werden könnten [dann nach meiner Vermuthung eine unvollständig gebliebene Datirung . . . . . בשת „anno . . . . .“]. Jedenfalls folgt nach dieser zweifelhaften Zeichengruppe nichts mehr, denn selbst der Stanniolabdruck zeigt in den folgenden zwei Dritteln der Kante eine ganz glatte Fläche, höchstens mit einigen Feilenrissen am oberen Schlussende. Das Metall scheint sehr oxydirt und angefressen, und wird eine Entscheidung im günstigsten Fall nur durch Augenschein gegeben werden können.

So viel steht fest, dass in der ersten Zeile zu lesen ist חרפכרט יתן חים ל „Harpocrates hat Leben verliehen seinem [Diener]“. Ich habe erst nachträglich gesehen, dass Renan bereits im Jahre 1874 (Journal asiatique, Juin 1874 p. 552) diese richtige Deutung vorgetragen hat.

2. Caralitana 2a.

Zuerst publicirt von P. F. Elena, Sopra una iscrizione fenicia

scoperta in Cagliari, Lettera al Cav. Gaetano Cara. Livorno 1878. 4. Der Güte des Hrn. Director Cara (Sohnes) verdanke ich 2 Abklatsche.

Die Transscription und Uebersetzung hat bereits Elena meist richtig gegeben:

לאדן לבעשמם באי נצם נֻצבם וְחנטם שְׁנם ‖ אש נדר בע
לחנא עבדבדמלקרת בן חנא בן אשמנעמס בן מהרבעל
בן אטש

„Dem Herrn dem Himmelsbaal auf der Habichtsinsel [sind geweiht] diese zwei Denksäulen und diese zwei Mumien, welche gelobt hatte Baalḥanna der Sklave des Bodmelqart, Sohnes des Ḥanna, Sohnes des Eschmun'amas, Sohnes des Maherbaal, Sohnes des Atasch".

Nur für die Lesung וְחנטם (statt des bisher angenommenen gezwungenen und graphisch unmöglichen [חנכבם] muss ich meine Ansicht vertheidigen. Ich vermuthe, dass auf dieser nach den Habichten benannten Insel der genannte Vogel dem localen Ba'al geheiligt war, und dass es sich hier um zwei einbalsamirte Exemplare dieses Thieres handelte, welche zufolge Gelübdes sammt zwei Denksteinen in dem Heiligthum aufgestellt wurden.

Wegen der scriptio plena vergleiche man בוץ „Byssus" in Carthag. 241 und הלכיי „der Lykier" in der Inschrift von Larnaca (Cit. 39 de Vogüé). Zu der Form בעשמם mit assimilirtem ל statt בעלשמם stimmt vollständig die hauranische Form בעשמן (Hauran. 2 de Vogüé)[1].

3. **Phönik. Bronzefragment eines kleinen Gefässes [aus Cypern?]** im British Museum.

Prof. Dr. W. Wright in Cambridge, durch dessen Güte ich dieses und die folgenden Stücke mitgetheilt erhalten habe, konnte über die Abstammung keine sichere Gewähr geben.

Seine Lesung ist gewiss richtig:

לחלץ | עבד מלכרם

„dem Chaluṣ dem Sklaven des Melekram".

Ein anderer Melekram, vielleicht ähnlich alt, ist schon von früher bekannt auf einem Elfenbeinknopf aus Niniveh stammend im British Museum, wovon Abbildung hier nochmals (Nr. 3 b).

Der Schrift nach möchte ich obiges Fragment ins 8. Jahrhundert vor Chr. setzen.

4. **Aramäische Inschrift** (Br. Mus.)

? ?
נפ' חקלה
שלמה

„[Grenzmarke] für den Acker des Salomo".

---

1) Vgl. ZDMG. XXIV, p. 96, wo auch der Name בר בעל = ܒܪܒܥܫܡܝܢ שמין herangezogen ist.

Lesung nicht ganz sicher. Man müsste doch שלמה די oder זי erwarten. — Vielleicht bloss שְׁלָמָה s a l u s (sit tibi)?

5. Aram. Siegel:

למרסמך „dem Marsemak".

Der Name bedeutet „der Herr [Gottesname] hat Stütze gegeben" vgl. סְמַכְיָהוּ 1 Par. 26, 7; יִסְמַכְיָהוּ 1 Par. 27, 7.

6 a und 6 b. Die unteren Enden eines babylon. Keilschrift-Thoncylinders mit aramäischer Rubrication.

Das kleinere Ende kann ich nicht lesen (vielleicht ארלך קני), das grössere aber ist ein kostbares und deutliches Stück

III IIIZZ ש כסף „an Silber S. 46";

denn das Schin ist ganz unzweifelhaft Abkürzung für שקל Sekel; wir hätten hier ausser dem ר für רבי oder רבן Rabbi oder Rabban in Carthag. 356 erst das zweite sichere Beispiel einer Abbreviatur.

7. Unteres Ende eines Thoncylinders?

לאבגא „dem Abga'".

8. Verkehrt geschnittenes Siegel: לנפסי „dem Nafsi"?

9. Abdruck in der Bibliothek der DMG. von Dr. Mordtmann Vater eingesandt

מתרצתי

א?

לסרזנה

מם

10. Gemme im Brit. Mus.

לדודד . מגדא

11. Br. Mus. לרגם.

12. Br. Mus. למנקי.

Ueber die Padyâmṛitataraṅgiṇî.

Von

Th. Aufrecht.

Von diesem Werke sind bisher zwei Handschriften bekannt geworden: die eine in Bühler's Report 1877 S. X, die andere in Kielhorn's Report, Bombay 1881 S. 65 (5 Blätter mit 9 Linien auf der Seite). Ich habe nur die erstere benutzt. Diese Papierhandschrift, in Nâgarî-Schrift, bestand aus 42 Blättern, aber Blatt 8 und 10 sind verloren gegangen und es fehlen hierdurch von dem ersten Taraṅga Verse 11. 12. 16. 17. Die Handschrift enthält die zwei ersten Taraṅga einer Anthologie, gesammelt und geordnet von Haribhâskara, einem Sohne des Âyâjibhaṭṭa. An den Rändern ist ein Commentar von einem Sohne des Sammlers beigeschrieben, aber sein Name erhellt nicht aus der vorliegenden Handschrift. Dieser Commentar ist Padyâmṛitataraṅgiṇîsopâna betitelt [1].

Aus wie vielen Taraṅga das ganze Werk bestand, wird in der Vorrede nicht deutlich ausgesprochen. Diese lautet:

पद्मिनीमूर्तिमत्प्रेम etc. ॥ १ ॥
तर्कादिपर्कसंतप्तचेतोविश्रान्तिकारिणीम् ।
नानार्थसारिणीं कुर्मः पद्यामृततरङ्गिणीम् ॥ २ ॥
दैवराजरसान्योक्तिप्रशस्त्यादितरङ्गिताम् ।
आस्वादयन्तु रसिकाः पद्यामृततरङ्गिणीम् ॥ ३ ॥

Nach dem Scholiasten bestand das Werk aus 8 Abtheilungen, denn er sagt zum dritten Verse: âdinâ vidyâpraçaṅsâ-bhaktivairâgyataraṅgâḥ. Von den vorliegenden Theilen enthält der erste Strophen zum Preise der Götter, der zweite dient zur Verherrlichung von Königen, mythischen und historischen, ihrer Freigebigkeit, ihres Ruhmes u. s. w. Von den erhaltenen 102 Strophen sind 70 mit

1) Der Commentar beginnt: budhagurukavîndavṛindodgata etc. ‖ 1 ‖ Padyâmṛitataraṅgiṇyâ jñâtvâ gambhîram âçayam | kurve sopânarûpeṇa vyûhâya vipaçcitâm ‖

dem Namen der Verfasser oder der Quelle bezeichnet. Diese Angabe bildet fast den einzigen Werth der Schrift, denn Haribhâskara hatte es hauptsächlich darauf abgesehen, seine eigenen Verse zu produciren, und stellt im übrigen, mit wenigen Ausnahmen, Strophen von Schriftstellern aus dem fünfzehnten bis siebzehnten Jh. zusammen. Beide Sachen enthalten dürre Prosa in metrischer Form.

Haribhâskara, abgekürzt Bhâskara, citirt seine eigenen Schriften: Gaṅgâstuti, Lakshmîstuti, Bhâskaracaritra und Jasvantabhâskara (= Yaçavantabhâskara). Von dem letzten Werke, welches auf Antrieb des Fürsten Yaçavantasiṅha von Bundelkhaṇḍ geschrieben wurde, ist ein Theil, betitelt Saṃvatsarakṛityaprakâça, erhalten [1]. Der Scholiast erwähnt zu 2, 48 als Werke seines Vaters den Adhyâtmarâmâyaṇaprakâça, und zu 2, 27 den Vṛittaratnâkarasetu. Dieser Commentar zum Vṛittaratnâkara von Kedâra ist im Jahre 1676 verfasst [2]. Aus anderen Quellen erweist sich Haribhâskara als Verfasser des grammatischen Werkes Paribhashâbhâskara (Lâlmitra, Catalogue of Sanskrit Grammars S. 55) und des Smṛitiprakâça, von dem IO. 177 den Çuddhiprakâça, Bikâner No. 1002 den Çrâddhaprakâça, während die von Kielhorn im Catalogue of Sanskrit Mss. existing in the Central Provinces, Nagpur 1874, S. 202 erwähnte Handschrift vielleicht das ganze Werk enthält.

Es folgt ein Verzeichniss der citirten Schriftsteller und Schriften.

I. Schriftsteller.

1) Âçâmiçra. pârvatîm aushadhîm ekâm 1, 29. 2) Akabarîya Kâladâsa. Für Kâladâsa ist Kâlidâsa zu lesen. Denn von dem Akabarîya Kâlidâsa finden sich in der Subhâshitâvali (Bühler: Report 1877 No. 205) mehrere Verse. rudrâṇîdattapañcâṅgula 1, 6. vîra tvaṃ kârmukaṃ ced Akabara kalayasy 2, 53. velâm ullaṅghya helâdalita 2, 28. Zum Lobe eines Fürsten Kavîndra Baghela [3]. — hastâmbhojâlimâlâ 2, 45 preist Akbar. Dieser regierte 1556—1605. 3) Gaṇapati. bhûbhṛinmaulitaṭîshu 2, 44. mallimâlyadhiyâ 1, 10. 4) Guṇâkara. tâvad garjanti vîryât 2, 34. aus Çârṅgadharapaddhati 78, 15. 5) Gauḍa. karavâriruhoya saṃdhunâne taravârim nṛipatau Mukundadeve 2, 56. 6) Candracûḍa. yatra pramattakuṅkâmma 1, 44. Gemeint ist der Verfasser des Prastâvacintâmaṇi und Kârtavîryodaya (Weber, Catal. S. 229. Bikâner S. 235). 7) Trivikrama. nirmâñsam mukhamaṇḍale 2, 37. Aus Damayantîkâvya. 8) Bhaṭṭa Nîlakaṇṭha. matir mama syâd raghunâtha 1, 20. 9) Paṇḍitarâja. kîlâlaiḥ kuṅkumânâm 1, 26. praleyânâṃ karâlâḥ 1, 27. Ein Schriftsteller dieses Namens verfasste das Râjaçataka

---

1) Lâlmitra Notices No. 1607 und desselben Catalogue of Mss. in the Library of Sanskrit Mss. of the Mahârâja of Bikâner No. 1089.

2) Catal. Oxf. S. 198. Ind. Stud. 8, 206.

3) Ueber den Stamm Baghela siehe Memoirs on the History etc. by Sir Henry M. Elliot 1, 49. Häuptlinge aus diesem Stamm werden in Lâlmitra Notices No. 844. 852. 1784 erwähnt.

(Bühler, Catal. of Mss. from Gujarât 2, 102). 10) Padmâvatî. hariṇy asty araṇye 'gragaṇam 2, 6. 11) Pṛithvîdharâcârya. âdhâre hṛidaye çikhâparisare 1, 34. Gemeint ist wahrscheinlich der Verfasser des Bhuvaneçvaristotra und der Laghusaptaçatî. 12) Bilvamangala. ardhonmîlitalocanasya 1, 14. kṛishṇa tvaṃ navayauvano 1, 15. ZDMG. 27, 54. — mâtar nâtaḥ paraṃ anucitaṃ 1, 35. 13) Bhânukara. aye mâtas tâtaḥ kva 2, 63. krîḍâmûlaṃ dakûlaṃ dalita 2, 19. kshoṇîkâma Nijâma[1] tâvakabhujaṃ 2, 40. bhallair bhinnâ nṛipatayaḥ 2, 51. vâhavyûhakhurakshatâṃ 2, 47. Wiederum Lobpreisung des Nijâmanṛipati. Aber welcher Nizâm ist gemeint? — snâtuṃ vârishu nirmaleshu 1, 42. 14) Bhânumiçra. kroḍaṃ tâtasya gachan viçada 1, 7. 15) Maṇḍanakavi. karṇejapaḥ kuṭilamûrtir asavya 2, 55. 16) Râmacandra. jâne yushmatprayâṇe kshititilaka 2, 50. 17) Âyodhyaka Râmacandra. mayâ vâraṃ vâraṃ jaṭhara 1, 13. 18) Lakshmaṇa. iyaṃ cidrûpâpi prakaṭa 1, 41. deva kshoṇitalâdhipa 2, 11. re rity etad asiddhaṃ cet 2, 3. 19) Veṇîdatta. çrîjagadambâpadanakha 1, 5. Ein Veṇîdattaçarman ist Verfasser des Alaṃkâracandrodaya IO. 285 und der Rasikarañjinî Rasataranginîṭîkâ IO. 1703. 20) Bhagavad Vyâsa. yad dadâsi viçishṭebhyo 2, 10. 21) Çankaramiçra. kuñje-kuñje bhramati bhavataḥ 2, 31. mârtaṇḍamaṇḍalasamam 2, 29. 22) Çrîharsha. saṃdhânâni visaṃdhayaḥ 2, 2. 23) Haribhaskara selbst ist mit 25 Versen vertreten.

2. Schriften.

1) Die Werke des Sammlers sind bereits erwähnt. 2) Nṛisiṅhamahiman. çrâyantîyam pralamba 1, 21. Citirt von Candracûḍa im Prastâvacintâmaṇi (Weber, Catalog S. 229). 3) Prastâvacintâmaṇi. sâṃkaryaṃ hanta jâter na 2, 5. Siehe oben Candracûḍa. 4) Bhâvaçataka. Als Verfasser dieses Gedichtes gilt Nâgarâja. khelanti vyomagarbhe 2, 43. çrîmân çrî-Mânasiṅhakshitipajalanidher udgato Bhâvasiṅhaḥ 2, 8. 5) Mahânâṭaka. deva tvatkaraniraḍe 2, 16. Findet sich nicht in den mir bekannten Ausgaben, wohl aber im Angadadûta und in der Khaṇḍapraçasti.

Von dem Scholiasten lässt sich nichts rühmliches sagen. Er ist zu sehr mit grammatischen Quisquilien und der Beibringung von Stellen aus lexicalischen und rhetorischen Werken beschäftigt, um den Sinn der Strophen wesentlich zu erläutern. Von seinen Citaten erwähne ich nur eins. Zu 1, 1: padminîmûrtimatpremṇa bringt er die Notiz: padminîpadaprayogât (das t später gestrichen) dushṭaphalaragaṇasyâdau prayoge 'pi na doshaḥ |

देवतावाचकाः शब्दा ये च भद्रादिवाचकाः ।
ते सर्वे च न निंद्याः स्युर्लिपितो गणतो ऽपि च ॥

---

1) Commentar: nijâmeti râjaviçeshasya viçeshaṇam.

iti Bhâmahoktêḥ. — Auf ihn und seine Geistesgenossen ist die folgende Strophe gemünzt, die sich auf dem Deckblatt von fol. 1a vorfindet und einem gewissen Yâdavaprakâçasvâmin angehört:

> दुर्बोधं यदतीव तद्विजहति स्पष्टार्थमित्युक्तिभिः
> स्पष्टार्थे ष्वतिविस्तृतिं विदधते व्यर्थैः समासादिभिः ।
> अस्थाने ऽनुपयोगिभिश्च बहुभिर्जल्पैर्भ्रमं तन्वते
> श्रोतॄणां मतिवस्तुविप्लवकृतः प्रायेण टीकाकृतः ॥

Ueber eine Oxforder Handschrift.

Von

Th. Aufrecht.

Im Indian Antiquary I. 162 findet sich eine Bemerkung über eine in die Bodleiana gekommene Handschrift eines Kauçikasûtra, welches zum Sâmaveda gehöre. Ich habe die Handschrift (jetzt Bodl. Sanskrit 25) bereits im Jahre 1876 untersucht, und theile, um anderen unnütze Mühe zu ersparen, das Ergebniss mit. Die Handschrift besteht aus 27 Quartblättern und enthält drei Kapitel. Zu Ende jedes Kapitels findet sich die Unterschrift: iti Sâmavedîyakauçika. Zu Schluss des dritten steht das Datum Saṃvat 1816. In Wahrheit ist das Ms. eine mittelmässige Abschrift des Pâraskaragṛihyasûtra. Zu Schluss des zweiten Kapitels ist Pâraskara ausgestrichen und dafür Sâmavedîyakauçika gesetzt.

Bemerkungen zu Band 36.

Von

Th. Aufrecht.

In dem Verse galitaṃ yauvanamadhunâ S. 552 ist madhunâ als Instrumentalis von madhu zu fassen und dann passivische Construction wie in gataṃ tena und anderen intransitiven Verben anzunehmen. „Der Lenz oder der Honig der Jugend ist gefallen", beides sehr romantisch klingend, aber die Sprachfertigkeit des Dichters rettend. Statt galite tatpriyânetre in Siṃhâsanadvâtriṅçikâ 36 bei Weber liest die Subhâshitâvali von Vallabhadeva: galitaṃ tatpriyânetraiḥ. kâvyamadhu findet sich Sbhv. 134.

S. 380. Vers sodhaṃ β lies udgûrṇâḥ. S. 528, lin. 17 „den Zustand eines Verliebten" ist zu streichen. Ebendaselbst Z. 9 ist ishughaṭana zu verbinden und „mit Pfeilen zu treffen" zu übersetzen. S. 555 Zeile 7 lies etâvatâ.

Amarâvati-Inschriften.

Gelesen und erklärt von

E. Hultzsch.

Die Trümmer des Buddhistischen Stûpa von Amarâvati sind kürzlich von dem hochverdienten Archaeologen Dr. Burgess ausgegraben und gesammelt worden. Dr. Burgess sandte Papier-Abklatsche einer Anzahl der dabei gefundenen Inschriften an Prof. Bühler, welcher mir dieselben zur Bearbeitung übergab. Leider haben die Inschriften fast sämmtlich stark vom Wetter und durch alte und moderne Barbarei gelitten; ohne die gütige Hülfe Professor Bühlers würde es mir kaum möglich gewesen sein, sie zu lesen. Natürlich waren die durch Professor Bühler von Neuem herausgegebenen Höhleninschriften*) für Lesung und Erklärung vom grössten Nutzen.

Die meisten der folgenden Inschriften hat Dr. Burgess nach meinen Lesungen bereits in No. 3 des Archaeological Survey of Southern India**) abgedruckt. Trotzdem dürfte eine verbesserte und vermehrte Bearbeitung derselben nicht ganz überflüssig sein.

Das Caitya von Amarâvati hat schon im ersten Jahrhundert v. Chr. existirt, wie sich aus den beiden Inschriften des *Andhra*-Königs *Pulumâyi* (No. 1 und 2) ergiebt. Auch die Inschrift eines *Gotamiputa Sâtakaṇṇi****) befindet sich in der Nähe von Amarâvati, wie mir Dr. Burgess brieflich mittheilt. *Dhaṃñakaṭa*, die Hauptstadt der Andhras, wird an zwei Stellen erwähnt†). Die

*) J. Burgess, Archaeological Survey of Western India, vol. IV und V, London 1883. Hierauf beziehen sich die römischen Ziffern in den Citaten.

**) The Amarâvati Stûpa, Madras 1882; bei Verweisen durch Am. St. abgekürzt.

***) Nach General Cunningham's Lesung (Fergusson's Tree and Serpent Worship, p. 239, No. IX) findet sich auf einer Amarâvati-Inschrift der Name des *Gotamiputa Sâtakaṇṇi II. Siriyaña*.

†) No. 32 und Fergusson's Tree and Serpent Worship, plate LXXXII, Fig. 1. In einer Nâsik-Inschrift (IV, 110, No. 19, Z. 12) kommt die Form *Dhanakaṭa* vor. Dr. Burgess (Ind. Ant. vol. XI, p. 95) identificirt *Dhaṃñakaṭa* mit dem modernen *Dharaṇikoṭa*.

Inschrift eines Generals *Muḍakutala* (No. 18) ist in fast reinen *Maurya*-Charakteren geschrieben und macht es unzweifelhaft, dass der Stûpa ein noch weit höheres Alter besitzt, als man ihm nach den Andhra-Inschriften vindiciren muss.

Aus der einen Inschrift des Puḷumâyi (No. 1) geht hervor, dass die bekannte Buddhistische Schule der *Caitikas* Antheil am Besitz des Caitya hatte. Buddhistische termini technici, die in den Amarâvati-Inschriften vorkommen, sind: *vinaya* (No. 20, 45), die acht *lokadhammas* (16), *saṃgha* (5), *dhammakathika* (19) und *dhammacakka* (1, 12).

In lautlicher Beziehung ist besonders der häufige Wechsel der harten und weichen Consonanten merkwürdig; vgl. *nâkânikâ* (No. 1), *mahabudhi* (25), *bhagavato logâticasa* (32), *pavacita* (20), *ja* (30) und *ya* (26), *ghaḍa* (34), *pâtukâ* (43), *cediya* (24), *dhâdu* (4), *nâdhasiri* (6), *ma[ṇ]ḍava* (5), *diva* (22), *uvasaka* (41), *uvâsikâ* (24, 31), *patiṭhavita* (5, 22, 40, 41, 42).

No. 1 (Block No. 121)*).

[1] [Si]dhaṃ raño V[âsi]ṭh[i]puta[sa] s[â]m[i]siri-Pulumâvisa savachara . . . . . . Piṇḍasutariyâna[ṃ] Kahûtaragahapatisa Purigahapatisa ca putasa Isilasa sahbâtukasa [sama]**) . . . . .

[2] . . sagiṇikasa***) bhayâya casa Nâkânikâya saputaku[sa] . . . . . [to]†) mahâcetiye Cetikiyânaṃ nikâsa††) parigahe aparadâre dhamacakaṃ dedhama[maṃ†††) th]âpita.

Uebersetzung. Erfolg! [Im] Jahr . . . . . . des Königs, des Sohnes der Königin aus der Familie des *Vasiṭha* (*Vasishṭha*), des Herrn *Çri-Pulumâvi* wurde am westlichen Thore ein Rad des Gesetzes (*dharmacakra*) aufgestellt, eine verdienstliche Gabe an das grosse *Caitya* [des Erhabenen (*Buddha*)] (und) in den Besitz[1]) der Schule[2]) der *Cetikiyas* (*Caitikiyas*)[3]) von (zwei) *Piṇḍasutariyas*, (nämlich) von dem Haushälter *Kahûtara* und von *Isila* (*Rishila*)[4]), dem Sohne des Haushälters *Puri*, mit seinen Brüdern, [mit seiner Mutter,] . . . . . . mit seinen Schwestern, und[5]) von (seiner) Frau *Nâkânikâ* (*Nâganikâ*)[6]), mit seinen Söhnen . . . . .

Anmerkungen. 1) *parigaha* „Besitz" IV, 113, No. 21, Z. 3. V, 75, No. 4, Z. 10. — 2) *nikâya* „Schule" IV, 109, No. 18, Z. 10. 111, No. 19, Z. 12. 112, No. 20, Z. 2. — 3) Dies sind die *Cetikas* (IV, 115, No. 6) oder *Caitikas*, eine Unterabtheilung der *Mahâsaghiyas* (IV, 112, No. 20, Z. 2. 113, No. 21, Z. 3) oder *Mahâsaṃghikas*. Vgl. Wassiljeff, der Buddhismus, p. 229. — 4) Ebenso gebildet sind *Sivalâ* (No. 31), *Himala* (No. 36), *Ahila* (IV, 87, No. 20) und *Vamala* (IV, 87, No. 19). — 5) *casa* steht nicht für *câsya*, wie P. Bh. I. will, sondern ist die in den Höhleninschriften neun-

*) Unabhängig gelesen und übersetzt von Paṇḍit Bhagvânlâl Indraji, Am. St. p. 23. **) Lies *samâtukasa*. ***) Lies *sabhaginikasa*. †) Lies *Bhagavato*. ††) Lies *nikâyasa*. †††) Lies *deyadhammaṃ*.

mal belegte erweiterte Nebenform von *ca*. Zur Bildung darf man vielleicht Pâli *save* = *cet* vergleichen. — 6) Andere Formen dieses Namens sind *Nâganikâ* (IV, 85, No. 5) und *Nâyanikâ* (V, 64, No. 1); das Masc. *Nâkaṇaka* kommt V, 75, No. 2 vor.

No. 2 (Mr. Sewell's Block No. 89; Am. St. p. 51).

Ra[ño] siri-[Pulu]maîsa . . . .

Bemerkung. Dies ist ein Fragment einer Inschrift des Königs *Çrî-Puḷumâyi*. Die auf den Namen des Königs folgenden 11 *aksharas* sind theils unlesbar, theils unverständlich. Die Lesung von Dr. Burgess, *Sivamakasa* für [*Pulu*]*maîsa*, ist schon dadurch hinfällig, dass ·J· nicht = *ka*, sondern = *i* ist.

No. 3 (Block No. 2 B; Am. St. p. 8).

. . . . . [hu]tukâya*) sanatukâya unisa dâna 卐.

Uebersetzung. Ein *Unisa*[1]), die Gabe der . . . . . [mit ihren Töchtern,] mit ihren Enkeln.

Anmerkung. 1) Nach Dr. Burgess „a coping stone". Das Wort wird auch *uṇnîsa* geschrieben (No. 40) und ist wohl identisch mit Pâli *uṇhîsa* und Sanskrit *ushṇîsha*. General Cunningham (Fergusson's Tree and Serpent Worship, p. 240, No. XVI) übersetzt *deyadhama unisa* durch „nineteen pious gifts".

No. 4 (Block No. 3; Am. St. p. 6).

[1] Sidhaṃ vâniyasa Kuṭasa sa-
[2] bheriyasa**) saputakasa saduhu-
[3] tukasa sanatukasa dakhinâyâ-
[4] ke cetiyakhabho sadhâduko dânaṃ.

Uebersetzung. Erfolg! Ein *Caitya*-Pfeiler mit (darauf abgebildeten) Reliquien[1]) (*caityastambhaḥ sadhâtukaḥ*) am südlichen *Ayâka*[2]), die Gabe des Kaufmanns *Kuṭa* mit seiner Frau, mit seinen Söhnen, mit seinen Töchtern, mit seinen Enkeln.

Anmerkungen. 1) Siehe die Abbildung des Pfeilers, plate VIII und IX. — 2) Mit *dakhinâyâke* vgl. *utarâyâke* Am. St. plate IV, No. 15. Das Wort *ayâka* oder *âyâka* könnte „Seite" (vgl. *dakhinapase*, No. 26) oder „Thor" (vgl. *aparadâre*, No. 1) bedeuten.

No. 5 (Block No. 8; Am. St. p. 52).

[1] Sidhaṃ namo [Bha]gavato acar[iyâna]
[2] mahavanasaliyâna Sâripu[tâna a-]

---

*) Lies *saduhutukâya*.

**) Falls diese Form nicht ein einfacher Schreibfehler für *sabhâriyasa* ist, so hat man hier einen Umlaut wie in *pariheretha* (IV, 106, No. 14, Z. 11), der 2. p. s. aor. von dem Passiv *parihîryate*.

[3] malâna sisihasa [sagharu]*) . . .
[4] gahagañjakaṃḍasa Dhaṃmilavaṇi-
[5] yaputasa gadhikasa vâṇiyasa [Si-]
[6] ri[da]tasa sapitukasa samâtuka[sa sa-]
[7] bha[ri]yakasa sabhatukasa sa . . . . .
[8] saputakasa sadhutukasa sa[vadhujana-]
[8b] sa sanatuka[sa]**)
[9] sanatikasa sanatimitabaṃdhava[sa]
[10] saghadeyadhaṃmaṃ padhânama[ḍa]vo
[11] patiṭhav[i]to.

Uebersetzung. Erfolg! Verehrung dem Erhabenen (*Buddha*)! Ein vorzüglicher(?) Pavillon (*pradhânamaṇḍapa*) wurde errichtet, eine verdienstliche Gabe an die Gemeinde (*saṃgha*) von dem Kaufmann [*Si*]*ri*[*da*]*ta* (*Çrîdatta*), einem Händler mit Wohlgerüchen [1]), dem Sohne des Kaufmanns *Dhaṃmila* (*Dharmila*) [2]) . . . . . [dem Schüler] [3]) des [reinen Lehrers] *Sâripu*[*ta*] (*Çâriputra*), welcher in einem Hause im grossen Walde (*mahâvanaçâlâ*) wohnt [4]), mit seinem Vater, mit seiner Mutter, mit seiner Frau, mit seinen Brüdern, mit [seinen Schwestern], mit seinen Söhnen, mit seinen Töchtern, mit seinen [Schwiegertöchtern], mit seinen Enkeln, mit seinen Enkelinnen, mit seinen Blutsverwandten, Freunden und Verwandten.

Anmerkungen. 1) *gadhika* auch No. 44; *gaṃdhika* IV, 90, No. 4. — 2) Ebenso gebildet sind *Dantila* (Pañcatantra I, *kathâ* 3), *Dâmilâ* (s. Anm. zu No. 21), *Sapila* = *Sarpila* (IV, 85, No. 6), *Sivakhadila* = *Çivaskandila* (110, No. 19, Z. 12), *aparila* von *apara* (115, No. 6). — 3) Für *sisihasa* ist vielleicht *sisiyasa* zu lesen. Jedenfalls muss ein Wort für „Schüler“ in der Lücke gestanden haben. — 4) Vgl. No. 33.

No. 6 (Block No. 11 B; Am. St. p. 53).

. . . . . vasikasa***) Maheṃkhâṇâjakasa bhâyaṃta-Nâthasirisa si[so bh]âyaṃta-Bu . . . . .

Uebersetzung. Der ehrwürdige Bu- . . . . . [der Schüler] des ehrwürdigen *Nâthasiri* (*Nâthaçrî*) aus *Maheṃkhâṇâja*, [des Schülers des] . . . . .

No. 7 (Block No. 12 B; Am. St. p. 12).

Sidhaṃ — Namo Bhagavato Savasatutamasa Budhasa Maṃḍarava-thavasa pavaitesimuṃtasa†) bhaginiya . . . . .

Uebersetzung. Erfolg! Verehrung dem Erhabenen, dem Besten aller Wesen, dem *Budha* (*Buddha*)! [Die Gabe der . . . . .]

*) Die ersten drei Zeilen der Inschrift sind sehr schwer leserlich.
**) Diese Silben stehen zwischen Zeile 8 und 9.
***) Lies *antevâsikasa*.
†) Vermuthlich ist *pavaitesimuṃtasa* zu lesen.

der Schwester des in *Mandara* wohnenden Asketen *Isigupta* (*Rishigupta*)[1].

Anmerkung. 1) Vgl. *Isipâlita* (IV, 94, No. 7 und 9), *Isipâlitâ* und *Isirakhita* (86, No. 11).

No. 8 (Block No. 25 B; Am. St. p. 53).

. . . . . . [gha]ṃpuṭaru ṭhāpito ca.

Bemerkung. Späte Charaktere. Zwei Punkte, die wie ein *Visarga* aussehen, stehen unter dem *ṭhâ* von *ṭhâpito*.

No. 9 (Block No. 26 B; Am. St. p. 53).

. . . . . . satamasa Naravasabhasaṃmasaṃbudhâdicasa [[Sa]ghakasa Nārasalasa vāniyasa Nāgatisasa gharaṇiya Nākhāya sahā apano putehi Haṃghikena Budhinā Mūlena . . . . . .

Uebersetzung. [Verehrung] der Sonne, dem wahrhaft Erleuchteten, dem Trefflichsten der Menschen[1]), dem Besten . . . . . (*Buddha*)! [Die Gabe] des [*Sa*]*ghaka*[2]) (*Saṃghaka*), des *Nārasala*, des Kaufmanns *Nāgatisa* (*Nāgatishya*) (und seiner) Frau *Nākhā*[3]) mit ihren Söhnen *Haṃghika* (*Saṃghika*)[4]), *Budhi* (*Buddhi*), *Mūla* . . . . .

Anmerkungen. 1) Das mit *naravasabha* synonyme *narâsabha* findet sich als Beiname des *Buddha* z. B. Dîpavaṃsa I, 7. — 2) Dieser Eigenname kommt auch IV, 83, No. 2 und 94, No. 13 vor. — 3) Der Name *Nākhā* findet sich auch in No. 21. — 4) Vgl. *Haṃgha* (No. 32, 33, 44), *Haṃghi* (No. 35) und *Hakusiri* für *Çaktiçrî* (s. Prof. Bühlers Bemerkungen, V, 68). Ueber den Uebergang von *s* zu *h* in den Indischen Prâkṛits siehe Kuhn, Pâli-Grammatik, S. 45, 53, 116; Beames, Comparative Gammar, vol. I, p. 259; Hoernle, Comp. Gr., p. 74.

No. 10 (Block No. 36; Am. St. p. 53).

[1] [A]ya-Kamāyā [Sadhugavā-]
[2] [si]niyā dāna.

Uebersetzung. Die Gabe der in [*Sadhuga* wohnenden] ehrwürdigen *Kamā* (*Kāmā*).

No. 11 (Block No. 46 B; Am. St. p. 53).

Diese Inschrift ist in modernen Charakteren geschrieben und besteht aus unzusammenhängenden Sanskritwörtern. Aus den Schlussworten (*vaiçya* (sic) *vandate*) scheint sich zu ergeben, dass ein *Vaiçya* hierdurch dem *Buddha* seine Verehrung bezeugen will.

No. 12 (Block No. 58 B; Am. St. p. 33).

Kojasa cakapaṭo [dāna].

Uebersetzung. Eine Tafel mit einem (darauf abgebildeten) Rade (des Gesetzes) (*dharmacakra*), [die Gabe] des *Koja* (*Kubja*).

No. 13 (Block No. 60; Am. St. p. 53).

[1] Budha[ra] . .
[2] . ji dā[na].

Uebersetzung. Die Gabe . . . . . . des *Budha[rakhita?]* (*Buddharakshita*) ¹).

Anmerkung. 1) Dieser Name ist ziemlich häufig: siehe No. 32 und 37. IV, 92. No. 17. 96, No. 19. 113, No. 21, Z. 4.

No. 14 (Block No. 65 B; Am. St. p. 41).

[1] Cetiavadakasa bha-
[2] yaṃta-Budhino bhātu-
[3] no papāno ā-
[4] nugāmika
[5] suci dāna.

Uebersetzung. Eine Tränke ¹), die (in die andere Welt) nachfolgende ²) reine Gabe des Bruders des ehrwürdigen *Budhi* (*Buddhi*), eines *Caityavandaka* ³).

Anmerkungen. 1) *papāno* (*prapāṇa*) ist eine Nebenform von *prapā* (IV, 99, No. 5, Z. 3). — 2) Ein anschauliches Beispiel des den Buddhisten mit den Brahmanen gemeinsamen Glaubens an die Verdienstlichkeit frommer Gaben liefert Jātaka 31, wo der *Bodhisatta* in Folge der Stiftung eines Serāi (*sālā*) als *Sakka* (*Indra*) wiedergeboren wird. — 3) Dieselbe Persönlichkeit kommt in No. 46 vor. *Caityavandaka* ist offenbar dasselbe wie *Caityavāda*, nach Mr. Beal (Ind. Ant. IX, 300) der Name einer Buddhistischen Schule, und die *Caityavādas* oder *Caityavandakas* sind wahrscheinlich identisch mit den *Caitikas* oder *Caitikīyas* (s. No. 1).

No. 15 (Block No. 66; Am. St. p. 19).

[1] [Sama]nikāya*)
[2] [Si]dhathiyā
[3] [de]yadhama.

Uebersetzung. Die verdienstliche Gabe der Asketin *[Si]-dhathi* (*Siddhārthā*).

No. 16 (Block No. 66 B; Am. St. p. 41).

. . . . . likā mahayāya Sujātaṃya mahāvesibhutaya duhutāya bhikhuniya Rohāya aṭhalokadhaṃmavitivatāya **) dā[na].

Uebersetzung. Die Gabe der Nonne *Rohā*, die den acht weltlichen Zuständen ¹) entronnen ist, der Tochter der sehr ehrwürdigen *Sujātā*, die eine grosse *Veçyā* war . . . . .

Anmerkung. 1) Aufgezählt bei Childers s. v. *lokadhammo*.

*) ma ist zum Theil noch sichtbar.
**) *loka* sieht wie *leka* aus; *dha* ist verwischt; die Länge des ī von *vitivatāya* ist unsicher.

No. 17 (Block No. 68 B; Am. St. p. 54).

[1] Adh[a]b[a]bh[a] . . . . .
[2] tukasa dâna ma . . . . . .
[3] pasanikamâtulena d. . . . . . .

Anmerkung. Nur zwei Worte dieses Fragments sind vollständig: *dâna* (Gabe) und *mâtulena* (von dem mütterlichen Onkel).

No. 18 (Block No. 69 B; Am. St. p. 42).

Senagopasa Muḍakutalasa thabho.

Uebersetzung. Der Pfeiler des Generals [1]) *Muḍakutala* (*Muṇḍakuntala?*).

Anmerkung. 1) In den Höhleninschriften kommen ein *senâsenâpati* des *Pulumâyi* und ein anderer des *Siriyaña Sâtakaṇṇi* vor (IV, 111, No. 19, Z. 14. 114, No. 22, Z. 2).

No. 19 (Block No. 71 B; Am. St. p. 42).

Sidha Oḍiparivenene vâsikasa dhamakathikasa Budhi . . . . .

Uebersetzung. Erfolg! [Die Gabe des] *Budhi* (*Buddhi*), eines Predigers des Gesetzes, der in *Oḍiparivenena* wohnt.

No. 20 (Blöcke No. 78 B und No. 217; Am. St. p. 44).

[1] . . . . . liyanaṃ mahavinayadharasa ayu-Budh-
[2] isa *) atevâsikasa pavaci[ta] . . . . .

Uebersetzung. [Die Gabe des] Asketen . . . ., des Schülers des ehrwürdigen *Budhi* (*Buddhi*), eines grossen Kenners des *Vinaya* [1]) . . . . .

Anmerkung. 1) Vgl. *vinayadhara* (No. 45) und *tipiṭakadhara* bei Childers s. v. *dharo*.

No. 21 (Block No. 80; Am. St. p. 20).

[1] Damila-Kanhasa bhâtuṇaṃ ca Culakanhasa Nâkhâya ca [dâ]na mahâce-
[2] tiyapâdamule udhampaṭo.

Uebersetzung. Ein *Ûrdhvampaṭṭa* [1]), dem grossen *Caitya* ehrfurchtsvoll dargebracht [2]), die Gabe des Tamiḷiers [3]) *Kanha* (*Krishṇa*) und (seiner) Geschwister [4]) *Culakanha* (*Kshudrakrishṇa*) [5]) und *Nâkhâ*.

Anmerkungen. 1) *udhampaṭa* ist dasselbe wie *udhapaṭa* (No. 30, 32, 33), nach Dr. Burgess „a slab bearing a flower-vase". — 2) Wörtlich „an die Fussohlen des grossen *Caitya*". — 3) *Damila* ist wahrscheinlich Sanskrit *Draviḍa*, Pâli *Damiḷa*, jetzt *Tamiḻ* oder *Tamiḷ*. Doch könnte man das Wort auch mit dem Frauennamen *Dâmilâ* (V, 84, No. 24 u. 25. 85, No. 27) zusammenstellen,

*) *dhi* ist zerbrochen.

welcher von *dâman* abzuleiten ist. — 4) *bhrâtaram* ist nach Pâṇini I, 2, 68 = *bhrâtâ ca svasâ ca*; ebenso *bhâtaro* nach Childers s. v. *bhâtâ*. — 5) D. i. der jüngere *Krishṇa*. Vgl. Jâtaka 30, wo zwei Ochsen-Brüder die Namen *Mahâlohita* und *Cullalohita* führen, und Dîpavaṃsa II (*Mahodara* und *Cûḷodara*).

No. 22 (Block No. 86; Am. St. p. 22).

[1] Sidhaṃ Jaḍikiyanaṃ *) Sidhathagahapa- **)
[2] tisa bhariyaya Khadaya sadhutukaya
[3] saputikaya sanatukaya sabhâtukâsa ***)
[4] [sa]gharasu[nhâ]yu sahajanatihi †)
[5] Bhagavato mahacetiyapadamule ††)
[6] apano dhammathâna divakhambho patiṭhavito.

Uebersetzung. Erfolg! Ein Lampenpfeiler (*dîpastambha*)[1]) wurde dem grossen *Caitya* des Erhabenen (*Buddha*) ehrfurchtsvoll (dargebracht und) als Stätte ihres Verdienstes errichtet von *Khadâ* (*Skandâ*), der Frau des Haushälters *Sidhatha* (*Siddhârtha*), (eines) von den *Jaḍikiyas*, mit ihren Töchtern, mit ihren Söhnen, mit ihrer Mutter, mit ihren Brüdern, mit den Schwiegertöchtern in ihrem Hause, (und) von (ihren) Blutsverwandten.

Anmerkung. 1) Siehe Prof. Bühlers Mittheilung über die noch jetzt in Indien vorkommenden „Feuerbäume", welche bereits im vierten Edict des *Piyadasi* unter dem Namen *agikhaṃdhâni* oder *agikaṃdhâni* (*agniskandhâḥ*) erwähnt werden (Ztschr. d. DMG. XXXVII, 260).

No. 23 (Block No. 87; Am. St. p. 23).

Aya-Retiya †††) atevâsiniyâ aya-Dhamâya dânaṃ.

Uebersetzung. Die Gabe der ehrwürdigen *Dhamâ* (*Dharmâ*), der Schülerin der ehrwürdigen *Re[va]tî*.

Bemerkung. Ueber der Inschrift steht in späten Charakteren: *Çrîvîprajâtapriya*[na].

No. 24 (Block No. 88 B; Am. St. p. 55) *†).

Uvâsikâya Cadaya Budhino mâtuya saputikâya sadutukâya dânaṃ Utayipabhâhinaṃ cediyasa chata deyadhamaṃ.

Uebersetzung. Ein Sonnenschirm (*chattra*) [2]), die verdienstliche Gabe der Laiin *Cadâ* (*Candrâ*), der Mutter des *Budhi* (*Bud-*

*) *Jaḍi°* sieht fast wie *Jace°* aus.
**) *dhâ* zerbrochen.
***) Lies *sabhâtukâya*.
†) Man könnte auch *saha ja natihi* abtrennen, da *ja* für *ca* in No. 30 zweimal vorkommt; der Sinn bleibt derselbe.
††) Lies *Bhagavato mahâcetiyapâdamûle*.
†††) Lies *Revatiyâ*.
*†) Von dieser Inschrift war mir kein Abklatsch, sondern nur die Photographie im Am. St. zur Hand.

dhi), mit ihren Söhnen, mit ihren Töchtern, an die (Schule der) ehrwürdigen[2]) *Utayipabhāhis*(?) (und) an das *Caitya*.

Anmerkungen. 1) Um dieses *chattra* herum ist die Inschrift eingegraben. — 2) Die Form *aïra* geht auf *ayira* (No. 37) zurück; *aïrako* kommt auch IV, 111, No. 19, Z. 13a vor.

No. 25 (Block No. 174; Am. St. p. 35).

[1] Gahapatisa Budhino putasa Makabudhino sapi-

[2] tukasa sabhaginikasa sabhāriyasa

[3] deyadhama paricika be suciya dānā.

Uebersetzung. Zwei *Paricikās*[1]), reine Geschenke, die verdienstliche Gabe des *Makabudhi* (*Mṛigabuddhi*?), des Sohnes des Haushälters *Budhi* (*Buddhi*), mit seinem Vater, mit seinen Schwestern, mit seiner Frau.

Anmerkung. 1) Nach Dr. Burgess „rails".

No. 26 (Block No. 175; Am. St. p. 35).

[1] [Si]dhaṃ — Sulasagahapatiputena gaha[pa]*) . . . . . .

[2] nāgatāya hālikena ya Sulasena sadhutu**) . . . . . .

[3] [da]khinapase dāra kārita deyadhama.

Uebersetzung. Erfolg! Der Haus[hälter] . . . . . ., der Sohn des Haushälters *Sulasa*[1]), und *Sulasa*, der Sohn der . . . . . . mit (seinen) Töchtern . . . . . . liessen auf der südlichen Seite (des *Caitya*) ein Thor erbauen, eine verdienstliche Gabe.

Anmerkung. 1) *Sulasa* IV, 95, No. 17; auch *Sulasadata* und *Sulasadatā* sind mehrfach belegbar.

No. 27 (Block No. 185; Am. St. p. 54).

[1] . . . . . nikāya samanikiya

[2] . . [ya] sabhaginikāya

[3] [dā]na

Uebersetzung. Die Gabe der Asketin . . . . . . mit ihren Schwestern.

No. 28 (Block No. 189; Am. St. p. 54).

[1] [Ha]ralūre Rāhulagahapatisa bhāriyāya [Nā]giya [b]āl[i]kāya

[2] [Dhaṃ]māya natukānaṃ [dāna] khaṃbho.

Uebersetzung. Ein Pfeiler, [die Gabe] der Enkel der [*Dhaṃ*]*mā* (*Dharmā*), der Tochter der [*Nā*]*gī*, der Frau des Haushälters *Rāhula* in [*Ha*]*ralūra*.

---

*) Lies *gahapatisā*.

**) Lies *sadhutukena*.

No. 29 (Block No. 196; Am. St. p. 39).

[1] Chadakicasa seṭhipamukhasa
[2] [bha]daniga[ma]sa*) suci
[3] dāna

Uebersetzung. Die reine Gabe des *Chadakica* (*Chandakritya*), des Obersten der Kaufleute, des frommen Handelsmanns [1]).

Anmerkung. 1) Mit *bhadanigama* vgl. *dhammanigama* IV, 93, No. 4.

No. 30 (Block No. 205; Am. St. p. 54).

[1] Sidhaṃ Kutaparavane**) vathavaya pavajitikaya Sagharakhitāya bā[li]kaya ja
[2] pavajitikāya Hi[la]ya kumārikāya ja [Se]vaya dā[na deya]dhaṃ[mā] upaṭa***).

Uebersetzung. Erfolg! *Ûrdhvapaṭṭas*, verdienstliche Geschenke, die Gabe der in *Kutaparavana* wohnenden Asketin *Sagharakhitā* [1]) (*Saṃgharakshitā*) und (ihrer) Tochter, der Asketin *Hi*[*ḷā*], und von (deren) Tochter [*Se*]*vā*.

Anmerkung. 1) *Saṃgharakhita* IV, 88, No. 2. 89, No. 3.

No. 31 (Block No. 210; Am. St. p. 45).

Sidhaṃ uvāsikaya Sivalāya saputikaya sadubutukāya deyadhaṃ[ma].

Uebersetzung. Erfolg! Die verdienstliche Gabe der Laiin *Sivalâ* (*Çivalâ*) mit ihren Söhnen, mit ihren Töchtern.

No. 32 (Block No. 222; Am. St. p. 54).

[1] Sidhaṃ ‖ Namo Bhagavato Logāticasa Dhaṃñakaṭakasa upāsakasa
[2] Goṃḍiputasa Budharakhitasa gharaniyā ca Padumāya puta†) ca Haṃghasa Budhi . . . . .
[3] Bodhi . . . . Budharakhitasa savaka[sa] . . . [u]dhapaṭā [vasa] . . . . .

Uebersetzung. Erfolg! Verehrung dem Erhabenen, der Sonne der Welt (*Buddha*)! *Ûrdhvapaṭṭas*, [die Gabe] des Laien *Budharakhita* (*Buddharakshita*) aus *Dhaṃñakaṭa*, des Sohnes der *Goṃḍî*, und (seiner) Frau *Padumâ* (*Padmâ*) und (ihres) Sohnes *Haṃgha* (*Saṃgha*) . . . . . des frommen Schülers [1]) *Budharakhita* . . . . .

Anmerkung. 1) S. Childers s. v. *sâvako*.

No. 33 (Block No. 231; Am. St. p. 55).

[1] Sidhaṃ Saṃyutakabhatukanaṃ††) Pasa[kavanava]sāna maha-th[e]r[ānaṃ Puravamtānaṃ] caranagatant[e]vāsikasa

*) sa ist nachträgliche Correctur und steht unter der Linie.
**) Für *Kuta*° könnte man auch *Deva*° oder *Jeta* lesen.
***) Lies *udhapaṭā*.
†) Sieht wie *ghasa* aus; lies *putasa*.
††) Sieht wie *Saṃyutika* aus.

[2] peṃḍapâtikasa mahavanasalavathavasa Pasamasa Haṃghasa ca deyadhaṃmaṃ ima udhapa[ṭo]

Uebersetzung. Erfolg! Dieser *Ûrdhvapaṭṭa* (ist) die verdienstliche Gabe des Bettelmönchs [1]) *Pasama* (*Praçama*) [2]), welcher in einem Hause im grossen Walde (*mahâvanaçâlâ*) wohnt, des ergebenen Schülers des grossen *Sthavira* . . . . ., der in *Puso[karaṇa]* (*Pushyakaraṇa*) wohnt, des Bruders des *Saṃgutaka*, und (die Gabe) des *Haṃgha* (*Saṃgha*).

Anmerkung. 1) *peṃḍapâtika* (auch IV, 89, No. 2) = Pâli *piṇḍapâtika*. — 2) Das Fem. *Pasamâ* kommt in No. 41 vor.

No. 34 (Block No. 232; Am. St. p. 46).

[1] Sidhaṃ — Caṃmakârasa Nâgagha[rutapa]putasa Vidhikasa samatukasa sabhayakasa sabhatukasa putasa ca Nagasa sama[dhu]tukasa *) sanâtimitabaṃdhavasa deyadhaṃmaṃ

[2] puṇaghaḍakapaṭo.

Uebersetzung. Erfolg! Eine Tafel mit einem gefüllten Krug (*pûrṇaghaṭaka-paṭṭa*) [1]), die verdienstliche Gabe des Schusters *Vidhika*, des Sohnes des *Nâgagha[rutapa]*, mit seiner Mutter, mit seiner Frau, mit seinen Brüdern, und (seines) Sohnes *Naga* (*Nâga*) mit seinen Töchtern, mit seinen Blutsverwandten, Freunden und Verwandten.

Anmerkung. 1) Aus dem Suffix *ka* geht hervor, dass *puṇaghaḍaka* als Bahuvrîhi zu fassen ist. Ein voller Krug ist nach Childers s. v. *puṇṇo* von guter Vorbedeutung. Mallinâtha zu Raghuvaṃça 5, 63 erklärt *pûrṇakumbha* durch *maṅgalakalaça*, und Shankar P. Paṇḍit bemerkt zu derselben Stelle, dass noch jetzt ein mit Wasser gefüllter Krug für glückbedeutend gilt.

No. 35 (Block No. 249; Am. St. p. 47).

[1] Sidhaṃ — Namo Bhagavato Haṃghi[gaṇa]tiputasa **) Dusaka[sa] ***) . . . . . .

[2] [sa]putakasa saduhutukasa sanati[m]itabaṃdhava[sa] . . . . .

Uebersetzung. Erfolg! Verehrung dem Erhabenen (*Buddha*)! [Die Gabe] des *Dusaka* (*Dûshaka*), des Sohnes des Haushälters *Haṃghi* (*Saṃghin*) . . . . . mit seinen Söhnen, mit seinen Töchtern, mit seinen Blutsverwandten, Freunden und Verwandten . . . .

No. 36 (Mr. Sewell's Block No. 17; Am. St. p. 50).

[1] Gahapatino Vâ[su]mitasa putasa Himalasa sabhariya[sa]

[2] saputakasa sabhagineyasa saduhutukasa thabhâ dâna,

*) Das unter *samatukasa* stehende *dhu* bedeutet, dass *ma* zu streichen und *sadhutukasa* zu lesen ist; *tu* sieht wie *ṭa* aus.

**) Lies *gahapati*.

***) Drei darüber befindliche Risse lassen das Wort fast wie *Dusikṛ[sa]* erscheinen.

Uebersetzung. Pfeiler, die Gabe des *Himala*, des Sohnes des Haushälters *Vâ[su]mita* (*Vâsumitra*), mit seiner Frau, mit seinen Söhnen, mit seinen Schwestersöhnen, mit seinen Töchtern.

No. 37 (auf einem Block, der jetzt die Schwelle eines Tempels bildet; Am. St. p. 55)*).

[1] [A]yaselanivâsino Vasibhûtisa**)
[2] [ma]hatherasa ayira-Bhûtarakhi[tasa a-]
[3] [te]v[â]s[i]kasa Cula-ay[i]rasa a[tevâsi]-
[4] [kasa] ayira-Budharakhitasa ate[vâ]-
[5] [si]n[i]y[â] bhikhun[i]ya Na[dâya] [tha]ṃbho dâ[na].

Uebersetzung. Ein Pfeiler, die Gabe des in [*A*]*yasela* (*Âryaçaila*) wohnenden *Vasibhûti* (*Vasubhûti?*) (und) der Nonne *Na*[*dâ*] (*Nandâ*), der Schülerin des ehrwürdigen[1]) *Budharakhita* (*Buddharakshita*), des Schülers des ehrwürdigen *Cula* (*Kshudra*), des Schülers des ehrwürdigen *Bhûtarakhi*[*ta*] (*Bhûtarakshita*), des grossen *Sthavira*.

Anmerkung. 1) *ayira* ist durch Metathesis aus *ariya* entstanden, wie Pâli *macchera* (für *macchayira*) aus *macchariya* (Sanskrit *mâtsarya*).

No. 38 (Facsimile No. 38).

[1] . . . . . - najanâ[ca] . c[isa]
[2] [gi]ri[ka]sa Mahanâga-
[3] [sa] catâri khabha sapha-
[4] [thâ] sapaṭâ dâ[na].

Uebersetzung. Vier benachbarte(?)[1]) Pfeiler mit Tafeln (*paṭṭa*), die Gabe des *Mahanâga* (*Mahânâga*) . . . . .

Anmerkung. 1) *sapatha* steht vielleicht für Pâli *sampahaṭṭha* (*saṃprishṭa*).

No. 39 (Facsimile No. 179).

- - - - . . [sa]patukasa***) Ajakasa un[i]sa savaniyuta deyadhaṃmaṃ.

Uebersetzung. Ein *Unisa*, die gemeinsam dargebrachte verdienstliche Gabe des *Ajaka* mit seinem Vater . . . . .

No. 40 (Facsimile S. No. 47)†).

Sidhaṃ hayadaya kaṃdadaya saṃghadaya . . . . . [i]ma uṃnisa††) paṭ[i]ṭhavit[a] ti. —

Uebersetzung. Erfolg! Dieses *Uṇṇisa* wurde errichtet . . . . .

---

*) Von dieser Inschrift stand mir kein Abklatsch, sondern nur die Photographie im Am. St. zu Gebote.

**) Von dem zweiten *i* ist nur ein kleines Stück sichtbar.

***) Lies *sapitukasa*.

†) Wahrscheinlich identisch mit Block No. 26 B; Am. St. p. 21.

††) Sieht fast wie *unṭisa* aus.

No. 41 (Facsimile 8, No. 50).

Bhavâta — Dhaṃmasiriayâ — Pasamayâ — Ha[gi]s[i]riṃ — Capâṃ — Ravisirinvasakaṃ — ima patiṭhavi[ta].

Uebersetzung. Dies wurde errichtet von der ehrwürdigen[1]) *Dhaṃmasiriâ* (*Dharmaçrikâ*) (und) *Pasamâ* (*Praçamâ*) (mit[2])) *Ha[gi]s[i]ri* (*Agniçri*), *Capâ* (*Campâ*) (und) dem Laien *Ravisiri* (*Raviçrî*).

Anmerkungen. 1) *bhavâta* ist eine Nebenform von *bhagaṃta* = *bhadanta*; über den Uebergang von *y* in *v* siehe Kuhn, Pâli-Grammatik, S. 42 f. — 2) Die Accusative vermag ich nicht zu erklären.

No. 42 (Facsimile 8, No. 51).

Sidhaṃ — Namo Bhagavato — Vijaya[pu]ravathavasa Chada[sa bâlikâya] — vaṇiyiṇiya — Sidhiya — [uṇi]sa patiṭhavitaṃ.

Uebersetzung. Erfolg! Verehrung dem Erhabenen (*Buddha*)! Ein *Uṇisa* wurde errichtet von der Kaufmannsfrau *Sidhi* (*Siddhi*), [der Tochter] des in Vijaya[pu]ra wohnenden *Chada* (*Chanda*).

No. 43 (Fragment No. 11).

. . . . . [yâ] Ânadâ-mâtuya dânaṃ pâtuke.

Uebersetzung. Zwei Fussabdrücke (*pâduke*), die Gabe der Mutter der *Ânadâ*[1]) (*Ânandâ*) . . . . .

Anmerkung. 1) Das Masc. *Ânada* kommt vor IV, 89, No. 1. 92, No. 2. 94, No. 12.

No. 44 (Fragment No. 20).

[1] [Ga]dhikasa Haṃghasa

[2] saputakasa sadhu[tu]-

[3] tukasa cetiyakhabho

[4] dânaṃ.

Uebersetzung. Ein *Caitya*-Pfeiler[1]), die Gabe des Händlers mit Wohlgerüchen *Haṃgha* (*Saṃgha*) mit seinen Söhnen, mit seinen Töchtern.

Anmerkung. 1) Dieser Pfeiler ist abgebildet in Fergusson's Tree and Serpent Worship, plate LXXXIX.

No. 45 (in Madras).

Vinayadharasa aya-Punavasusa atevâsiniya uvara[la]yiniya*) Samudiyâya atevâsiniya Mal[â]yâ pâdukâ dana.

---

*) Dieses Wort ist auf dem Abklatsch durch Bleistiftstriche gestört und daher nicht sicher zu lesen.

Uebersetzung. Ein Fussabdruck, die Gabe der *Malî*[1]) (*Mallî* oder *Mâlâ*), der Schülerin der *Samudiyâ* (*Sâmudrikâ*) . . . . . der Schülerin des ehrwürdigen *Punavasu* (*Punarvasu*), eines Kenners des *Vinaya*.

Anmerkung. 1) *Mala* (*Malla*) kommt als Name eines *Kshatriya* IV, 92, No. 2 vor.

No. 46 (ohne Nummer)*).

Therasa Cetiyavaṃdakasa bhayaṃta-Budhino bhaginiya bhikhuniya Budhāya ca donaṃ deyadhaṃmaṃ sihaṭhānaṃ.

Uebersetzung. Ein Löwen-Piedestal[1]) (*siṃhasthâna*), die verdienstliche Gabe der zwei, des *Sthavira*, des *Caityavandaka*, des ehrwürdigen *Budhi* (*Buddhi*) und (seiner) Schwester, der Nonne *Budhâ* (*Buddhâ*).

Anmerkung. 1) D. h. ein Piedestal, auf welchem sich die Figur eines Löwen befindet. Vgl. *sihathabho* = *siṃhastambhaḥ*, Löwen-Pfeiler, IV, 90, No. 2.

---

*) General Cunningham (Fergusson's Tree and Serpent Worship, p. 240, No. XVIII) liest diese ausnahmsweise gut erhaltene Inschrift wie folgt: Therasa Chetiyavadakasa Bhayata Budhino, Bhaginiya Bhikhuniya Budhaya-cha dana deya dhama Siha-thâna.

Ueber den Palmyrenischen *νόμος τελωνικός*.

Von

Ed. Sachau.

Der hochverdiente Begründer der Palmyrenischen Inschriftenkunde, Graf M. de Vogüé, hat vor kurzem im Journal Asiatique VIII. série, tome I S. 231—243 und t. II S. 159—183 eine von dem Fürsten Abamelek Lazarew entdeckte Griechisch-Palmyrenische Inschrift veröffentlicht, über die im vorigen Jahre das Bulletin de correspondance Hellénique Band 6 S. 439—442 die erste Mittheilung gebracht hatte. Von allen bisher bekannten Semitischen Inschriften ist diese eine der merkwürdigsten und kostbarsten, gleich werthvoll durch ihren Inhalt, der neues Licht über das Römische Staatsrecht der Kaiserzeit verbreitet, wie durch ihre sprachliche Form, die uns ein wichtiges Glied in der grossen Kette der Aramäischen Dialecte genauer kennen lehrt. Zur vollen Würdigung ihrer Bedeutung ist ferner hervorzuheben, dass sie von relativ grossem Umfange ist, und, soweit deutlich erhalten, mit Sicherheit erklärt werden kann. Es ist ein Palmyrenischer Senatsconsult, *δόγμα τῆς βουλῆς*, ein Gesetz sammt den Motiven, vom 18. Nisan — *Ξανδικός* A. Sel. 448 = 18. *April des Jahres* 137 nach Chr. Geb., also des Jahres vor dem Tode des Kaisers Hadrian. Die Einleitung lautet:

„*Beschluss des Senats vom* 18. *Nisan des Jahres* 448, *gefasst*

unter der προεδρία des Bônnê des Sohnes des Bônnê des Sohnes des Ḥairân;

unter der γραμματεία des Alexander des Sohnes des Alexander des Sohnes des Philopator, des Schreibers des Senats und des Volkes;

unter dem Archontat des Mâlikhâ des Sohnes des Ὀλαιῆς, des Sohnes des Meḳîmû und des Zebhîdhâ des Sohnes des Neshâ.

Nachdem der Senat in Gemässheit des Gesetzes sich versammelt, hat er beschlossen, was hierunten geschrieben steht:

Alldieweil man in früheren Zeiten in dem Gesetz über die Steuern und Zölle viele Gegenstände, obwohl sie steuerpflichtig waren, nicht aufgeführt hat, dieselben aber dem Usus gemäss

versteuert wurden, indem jedesmal in dem mit dem Steuerpächter abgeschlossenen Pachtvertrage schriftlich verzeichnet wurde, dass der Steuerpächter sowohl nach dem Gesetz als nach dem Usus die Steuern beheben werde; alldieweil nun deshalb über diese Dinge oftmals Streitigkeiten zwischen den Kaufleuten und den Steuerempfängern entstanden sind; — so hat der Senat der genannten Archonten und die δεκάπρωτοι beschlossen zu untersuchen, was in dem Gesetz nicht aufgeführt ist; dass dies in die Urkunde des nächsten zuvereinbarenden Pachtvertrages eingetragen, und dass bei jedem einzelnen Artikel der Steuerbetrag, den er nach dem Usus zu tragen hat, angegeben werden soll; nachdem dann der Steuerpächter den Vertrag genehmigt, soll derselbe sammt dem alten Gesetz in eine Stele aus Stein eingegraben (und aufgestellt) werden vor dem Tempel ΡΑΒΑCCIPH, *und die jeweiligen Archonten,* δεκάπρωτοι *und S y n d i c i sollen darüber wachen, dass der Steuerpächter Niemanden überfordert.*" [1].

Der ganze Senatsconsult ist in einen Stein von 2 Meter Höhe und 5 Meter Länge, der in 4 Felder getheilt ist, eingegraben. Die hier nach dem Palmyrenischen Text übersetzte Einleitung füllt das erste Feld. Daran schliesst sich der eigentliche Tarif, der eine grosse Anzahl einzelner Artikel anführt und bei jedem den ihn belastenden Import- und Export-Zoll angiebt, ausserdem Bestimmungen über Gewerbesteuer, Accise und über die Benutzung der beiden in Palmyra vorhandenen Quellen enthält. Das zweite Feld, in 3 Columnen getheilt, giebt den Tarif in Palmyrenischer, Feld 3 und 4 denselben in Griechischer Sprache. Während das erste Feld vollkommen erhalten ist, sind die Felder 2, 3 und 4 sehr beschädigt, sodass von dem Tarif nur Bruchstücke übrig sind.

Die von Graf de Vogüé gemachte Edition und Uebersetzung der Inschrift ist als eine durchaus gelungene zu bezeichnen; sie bekundet denselben epigraphischen Tact und dasselbe sinnige Verständniss für alle Gebiete der orientalischen Archäologie, welche seinen sämmtlichen Arbeiten ein so bedeutsames Gepräge verleihen. Eine nähere Beschäftigung mit der Inschrift und verwandten Materien wird vielleicht noch diese und jene glückliche Ergänzung ergeben, aber die Lesung der auf dem Stein sichtbaren Zeichen wird keine wesentliche Veränderung mehr erfahren. Die Materialien, aus denen Graf de Vogüé den Text hergestellt hat, sind ein Papierabdruck des Fürsten Abamelek und eine Photographie, welche unser

---

1) Ich nehme an, dass I, 5 די מרזין für די מרזים geschrieben ist, 6 ודוא für ידוא und 8 וכתב für יכתב, und beziehe [illegible] 5 auf das Feminin עבידן in Z. 4. Ich vermuthe יבקן = יבקון wie II, 3, 24 יהון statt יהוון.

Syrien-kundiger, stets hülfsbereiter Viceconsul in Damascus, Ernst Lütticke, bei seiner letzten Anwesenheit in Palmyra hat anfertigen lassen.

Wenn in sprachlicher Hinsicht die Mescha-Inschrift und die Siloah-Inschrift die nächsten Verwandten des Biblischen Hebräisch sind, so steht andererseits dem Biblischen Aramäisch kein inschriftliches Denkmal so nahe wie diese Palmyrenische Steuerinschrift. Sie liest sich wie eine Seite der Aramäischen Theile der Bibel, repräsentirt also die älteste Stufe des Aramäischen, die wir kennen. Es ist die Sprache, die man in Palästina zur Zeit der Abfassung der Bücher der Chronik (um 200 vor Chr.) und des Daniel (167. 166 vor Chr.), dieselbe, die man zur Zeit Hadrians in Palmyra sprach. Ihre Entwickelung während eines Zeitraums von 300 Jahren zeigt sich nur erst in sehr wenigen Formen, die mit den Bildungen des jüngeren, Mesopotamischen oder Edessenischen Dialects identisch sind. Es ist die Sprache Christi und seiner Zeitgenossen.

Was wir bisher von dem Dialect Palmyra's wussten, war, wie bei dem Charakter der vorhandenen Inschriften nicht zu verwundern, nur sehr fragmentarischer Art; durch den *νόμος τελωνικός* bekommen wir eine grössere Uebersicht über die meisten Gebiete der Formenbildung. Die folgenden Bemerkungen sollen an characteristischen Formen die Identität des Dialectes der Inschrift mit dem Biblischen, ferner seine spärlichen Beziehungen zum Syrischen und seine anderweitigen Eigenthümlichkeiten nachweisen.

Das Biblisch-Aramäische zeichnet sich dadurch vor allen jüngern Aramäischen Mundarten aus, dass es eine Reihe alter Passiv-Formen bewahrt hat[1], während in der grossen Mehrzahl der Fälle bereits das Reflexiv als Passiv-Ausdruck gebraucht wird. Das Syrische hat die alte Passiv-Form gänzlich verloren. Dagegen finden sich in unserer Inschrift ursprüngliche Passiva neben Reflexiv-Passiven, und zwar folgende:

מסק I, 8: מרעם די לא מֻסַּק בנמוסא = *τὰ μὴ ἀνειλημμένα τῷ νόμῳ*. Dasselbe Passiv findet sich im Dan. 6, 24 (הֻסַּק). 8, das Activ אסקי ܐܣܩ hier in der Inschrift I, 5 (*ἀνελήμφθη*).

אשר I, 9: ושדי אשר לאגירא = *καὶ ἐπειδὰν κυρωθῇ τῷ μισθουμένῳ*. Das Wort ist als ein Passiv (Hof'al) von ܐܫܪ (W. ܫܪ) zu erklären, gleichbedeutend mit einem ܐܫܬܪܪ. Andre Formen von derselben Wurzel und demselben Stamm: אשרת *sie hat bestimmt* I, 3; אשר *er hat bestimmt* II, 3. 21 (ודיכדי אשר קרבלון *und wie Corbulo bestimmt hat*).

מבסל I, 10: וידיא מבסל לארכונא די הֲוַן בזבן זבן =

---

[1] Nach Luzzatto eff.

ἐπιμελέσθαι δὲ τοὺς τυγχάνοντας κατὰ καιρὸν ἄρχοντας. Die Analogie der Syrischen Redeweisen ܗܘ ܐܬܦܩܕ ܠܗ und ܦܩܕ ܠܗ ܗܘ scheint mir darauf hinzuweisen, dass hier ein Passiv vorliegt und zu lesen ist מְבֻקַּל.

גבי. Unter der Einleitung stehen folgende vier Zeilen: *Γόμος καρρικὸς παντὸς γένους τεσσάρων γόμων καμηλικῶν τέλος ἐπράχθη* = מען קרס די כלמא גנס בלה לארבעא מטעין די גמלין גבי מכסא, d. h. *Jedwede Wagen-Last ist (nach dem bisherigen Usus) gleich vier Kameel-Lasten versteuert worden.* Ich vermag גְּבִי nicht anders zu erklären denn als eine alte Form فُعِلَ gleich den Formen קְרִי, גְּלִי, גֱּלִי und רְמִיו des Biblisch-Aramäischen. Das Reflexiv-Passiv desselben Verbums findet sich I, 5 מִתְגַּבְּיָן.

יכתב zweimal I, 8: ויכתב בשטר אגריא חדתא ויכתב למדעם מרשא מכסה די מן ליא ומדי אמיר לאגריא יכתב עם נמוסא קדמיא בגללא = *ἐνγράψαι τῇ ἐνγιστα μισθώσει καὶ ὑποτάξαι ἑκάστῳ εἴδει τὸ ἐκ συνηθείας τέλος καὶ ἐπειδὰν κυρωθῇ τῷ μισθουμένῳ ἐνγραφῆναι μετὰ τοῦ πρώτου νόμου ἐν στήλῃ λιθίνῃ.* Wenn die Vermuthung, dass יבקן (= יִבְּקְוֶן) zu lesen sei, sich bestätigen sollte, bleibt immerhin der plötzliche Uebergang aus der Activ- in die Passiv-Construction auffällig. Die Form יכתב ist wohl ein drittes Passiv-Imperfect, denn die Construction und die Griechische Uebersetzung erfordern hier יִכְּתֵב.

Neben diesem יִכְּתֵב kommt das Reflexiv-Passiv מתכתב I, 5 (די תנא מִתְכְּתֵב = *ἐνγραφομένου*) vor.

מאפק II, 3, 12: מדי יהוא מ[תאעל] פרי[ן] מן תחומא או מאפק = *ὅταν ἔξωθεν τῶν ὅρων εἰςά[γηται] ἢ ἐξάγηται.* Auffallend ist die Schreibung mit א, während in den verwandten Formen מפק, מפקנא das א nirgends mehr vorkommt. Man würde nach Analogie von מתאעל (s. weiter unten) erwarten מתאפק (ܡܬܐܦܩ). Da aber Graf de Vogüé und ich unabhängig von einander dasselbe gelesen haben, so ist der Text einigermassen sicher gestellt und man wird nicht umhin können מאפק = מֻפַּק als ein Hofal zu erklären (wie הֻעַל Daniel 5, 13, 15), wenn man nicht annehmen will, dass der Steinmetz irrthümlich מאפק für מתאפק eingegraben habe.

יזבן II, 2, 6: [ומן כל] משך די יתאעל או יזבן לטשבא אסרין 2 = *παρὰ τῶν δέρματα εἰσκομιζόν[των ἢ πω]λούντων ἑκάστου*

---

1) *Von ausserhalb*, s. II, 3, 20: מתאעלין בר מן תחומא = *εἰσάγηται ἔξωθεν τῶν ὅρων.*

δήμματος ἀσσ[άρια δύο]. Wenn auch der Anfang der Zeile fehlt, so scheint mir doch die Passivaussprache in יִזְבַּן durch die Gegenüberstellung von יִתְאַכֵּל vollkommen gesichert zu sein. In der Stelle II, 3, 37 halte ich wegen des vorhergehenden [מ]תקבל die Aussprache מִזְבַּן für angezeigt.

Diese Ausführungen beweisen, dass die Passiv-Formen zur Zeit Hadrian's in Palmyra, wo von Einflüssen des Hebräischen nicht die Rede sein kann, noch allgemein gebräuchliches Sprachgut waren, dass man daher keinen Grund hat, dieselben Formen im Biblisch-Aramäischen für Hebraismen zu erklären (Luzzatto, Elementi § 43)[1]. Es ist eine beachtenswerthe Thatsache, dass diese Bildungen 50 Jahre später (Bardesanes der erste Liederdichter der Syrer lebte um 180) im Syrisch-Edessenischen spurlos verschollen sind.

Weitere Bildungen, die genau mit dem Biblisch-Aramäischen übereinstimmen, sind folgende:

1) עָלֵל II, 3, 16: לכל די עָלֵל לחשבן תגרא = *ἃ εἰς ἐμπορίαν φέρεται*. Ich übersetze: *„für alles, was für kaufmännische Rechnung hereinkommt d. i. importirt wird“*. Hiermit ist zu vergleichen die Form עָלְלִין Daniel 4, 4, welche die Masorethen nach den Sprachformen einer späteren Zeit (ܥܳܐܠܺܝܢ) ändern wollten.

2) Die Bildung des masculinen Plurals auf ַיָּא —, der im Syrischen zwar in gewissen Fällen noch vorkommt, aber im Allgemeinen zu ֵא — geworden ist[2]). Beispiele: גַּמְלַיָּא, עֲלִימַיָּא, זִבְנַיָּא (זבן = *Zeit* gen. masc. I, 4, dagegen = *Mal* gen. fem. I, 6), משכיא, מליחיא (ܡܠܝܚܐ?), נִכְסַיָּא, ארגונא, סִנְדִּקַיָּא (*σύνδικοι*), אסטרבילַיָּא (*στρόβιλοι*), אדרטַיָּא[3]) *ἀνδριάντες*. Dem Biblisch-Aramäischen entspricht auch die Form קָרְבַיָּא I, 4, dagegen repräsentirt יַקְרָא I, 7 den Uebergang zum Syrischen (ܝܰܩܪ̈ܶܐ). Die Formen des weiblichen Plurals sind dieselben wie im Biblischen

---

1) „Questa forma (das Paalu) essendo ignota agli altri dialetti aramaici, è da riguardarsi *pretto ebraismo*.“

2) Für einen ganz vereinzelten Rest der alten Bildung, der aus der Aramäischen Volkssprache in die jetzige Arabische Volkssprache übergegangen und sich als Petrefact in einer einzigen Redensart erhalten hat, sehe ich das Wort *dejji* = دَيِّي an. Vor Suffixen nimmt es nach der Regel des Neuarabischen ein *t* an. S. die Redensart: *sellim dejjâtak*.

3) Vgl. ܐܢܕܪܝܛܐ auf einer Edessenischen Inschrift, diese Zeitschrift 36, 154. 156.

Aramäisch (שַׁנְיָן עֲבִידָן I, 4; צְבִוָתָא אִלֵּין I, 6; אחרניתא בְּמִדִּינְתָּא II, 3, 17. 18).

3) Was die Lautverschiebung der Zischlante: Arab. ض, Hebr. צ, Syrisch ܥ betrifft, so repräsentirt die Orthographie der Inschrift ohne jedes Schwanken die Lautstufe des Biblisch-Aramäischen, S. שנין (ܫܢܝܢ) I, 4. 6; במשחא II, 1, 16 und sonst (ܒܡܫܚܐ, Hebräisch בְּשֶׁמֶן); עשביא II, 3, 24 und Daniel 4, 22. 29. 30 (ܥܣܒܐ, Hebr. עֵשֶׂב); עשרתא δεκάπρωτοι I, 7 (ܥܣܪ, Hebr. עֶשֶׂר). Das Wort ליבים II, 3, 17 ist nach der Photographie ליבש zu lesen; vgl. Vogüé, Inscriptions Sémitiques I nr. 79.

4) Ferner erwähne ich hier eine Reihe einzelner Formen und Wörter, welche alle fast ausschliesslich dem ältesten Aramäisch (der Bibel und der ältesten Targumim) angehören: Die Demonstrativ-Pronomina דנה und אִלֵּין; das Relativ-Pronomen דִּי (Syrisch ܕ), מִדִּי (quod I, 4 und ἐπειδὰν I, 9), בדילדי (ἐπειδὴ I, 4), הֵיךְ, כְּדִי II, 2, 11, היכדי II, 3, 4 (vgl. הָא כְּדִי [1] Daniel II, 43), מדעם (auch im Stein von Carpentras). Daneben מדעמא I, 9, das ich anderweitig nicht belegen kann. Ferner כלמא (גנס כלמא = די παντὸς γένους I, 14); זְמַן II, 3, 5 (Biblisch זְמָן, Syrisch ܙܒܢܐ); בר I, 3 nicht in der Bibel, aber bei Onkelos und Syrisch; עדרא II, 3, 8 (vgl. عذلة) neben שרא I, 5 (ܫܪܐ); בְּהֵית שְׁאֵל I, 6; תַּן II, 3. 10. 28 (ܬܢ); חמשימא [2] II, 2, 20 gegenüber Syrischem ܚܡܫܝܡܐ (vgl. aber Formen wie ܚܡܫܝܢܐ); אירא II, 1, 46. 47 gegenüber Syrischem ܐܝܪܐ; מדת עָלְבָא steuerpflichtig II, 2, 7, mir sonst im Aramäischen nicht bekannt; שָׁלְטָן gegenüber Syrischem ܫܘܠܛܢܐ; גללא (Biblisch אֶבֶן גְּלָל) = στήλη λιθίνη kommt im Syrischen nicht vor. Dagegen ist eine rein Syrische Bildung der Infinitiv למתחשבו II, 3, 4 = ܠܡܬܚܫܒܘ [3]) und הו ܗܘ in מכסא הו = ὁ αὐτὸς δημοσιώτης II, 1, 6; 3, 27.

Wenn wir bisher auf die Uebereinstimmung des Dialects der Inschrift mit dem Biblischen-Aramäischen hingewiesen haben, wobei

---

1) ܩܫܝܕܐ, dasselbe Wort, wird jetzt am Euphrat bei Rakka gesprochen hčid (hatschid).

2) Auch im Syrisch-Palästinischen.

3) Vielleicht liegt ein Infinitiv Kal II, 3, 48 vor in למגז ܠܡܓܙ zu scheeren.

uns nur drei specifisch Syrische Formen (תַּנְיָא, תְּ und לְמִתְחַשְׁבוּ) begegnet sind, so wollen wir nun eine Eigenthümlichkeit hervorheben, durch welche er sich von allen anderen Dialecten unterscheidet.

Höchst merkwürdig ist eine wiederholt vorkommende Ettaf'al-Form durch ihre Schreibung, weil hier das א des Af'el bewahrt und noch nicht, wie im Syrischen und den anderen Dialecten, an Stelle von ת + א ein doppeltes ת getreten ist. Hierher gehören die Formen:

מתאעלין II, 3, 20 = εἰσάγωνται = ܡܬܬܥܠܝܢ.

יתאעל II, 1, 21 = [εἰσκομισθέν]τος = ܢܬܬܥܠ.

מתאעלין II, 1, 1; יתאעל II, 2, 6 = εἰσκομιζόν[των]: מתאעל[ל] II, 1, 13. Ich vermuthe, dass II, 3, 12 [ב]יתאעל = εἰσά[γηται] und II, 2, 11 יתאעל = εἰσάχθῃ anstatt יתאיעל gemeint ist. — Diese anderweitig nicht vorkommende Orthographie stellt mit aller nur wünschenswerthen Klarheit die Entstehung der Form aus dem Af'el dar. Im Daniel 5, 13. 15 findet sich an Stelle dieser Reflexivform das alte Passiv הֻעַל, und ein sicheres Beispiel des Ittaf'al ist im Biblisch-Aramäischen überhaupt nicht nachzuweisen. Sollte die Ittaf'alform, die übrigens nie eine sehr grosse Verbreitung gefunden hat, erst zwischen der Zeit der Abfassung des Daniel-Buches und unserer Inschrift in Aufnahme gekommen sein? Die Palmyrenische Aussprache derselben wird trotz der Verschiedenheit der Schreibung von der Edessenischen vermuthlich nicht sehr verschieden gewesen sein.

Rücksichtlich der Orthographie der Inschrift ist zu bemerken, dass kurz *u* im Gegensatz zum Syrischen nicht geschrieben zu werden braucht, s. פרטא II, 3, 8 = ܦܪܘܛܐ *Scheidemünze*; לקבל I, 10 = Biblischem לָקֳבֵל, Syrisch ܠܘܩܒܠ; קרס = *carrus* etc. Ebenso lese ich I, 7 סְרְבָּנִין = *Streitigkeiten*, um es von סָרְבָּנָא *streitsüchtig* zu unterscheiden. Der u-Vocal des Wortes ܐܘܓܪܐ ist I, 8 אגריא nicht bezeichnet, dagegen I, 3 mit ו ausgedrückt אוגריא. Das lange *o* in *Φιλοπάτωρ* ist ohne ו geschrieben (I, 2 פלפטר) gegen die sonstige Regel (נָמוֹסָא).

Langes *ī* wird theils nicht ausgedrückt, s. אלן = אִלֵּין I, 6. 7, הִנּוּן I, 10, גַּבִּין II, 3, 7, מִשְׁתַּהֵן II, 3, 9, theils mit י bezeichnet, s. בטני I, 7, דיך I, 6, היכלא I, 10 und sonst; dagegen im Auslaut mit א geschrieben, s. יהוא I, 10. 11; רָמֵא II, 3, 15; בְּנֵא II, 3, 8; יתנא II, 3, 8; mit י im stat. constr. des männlichen Plurals מַעֲלֵי עלימיא = *die welche Sclaven importiren* II, 1, 1; 1, 23. 26 בר חֵרי קיסר III, 2, 12 = Καίσαρος ἀπελεύθερος, wenn hier nicht *ai* zu lesen ist.

Die Bedeutungen der Wörter sind, obwohl ihrem Ursprunge nach vollkommen durchsichtig, zum Theil durch den technischen Gebrauch, in dem sie uns hier zum *ersten* Mal begegnen, modificirt. So ist מעלנא der *Importer*, מפקנא der Exporter[1]). Das Wort רגל scheint bei der Aufzählung von Sklaven soviel wie *Stück* zu bedeuten (z. B. 100 *Stück* Sklaven) II, 1, 2. 5; II, 2, 30. 31. Die Ausdrücke אסר דנר II, 3, 3 und אסר אסר II, 3, 6. 36 bedeuten: *nach dem Localwerth des Denar, des As.* — Das Wort חַיָּב wird mit dem Accusativ verbunden: מכס לא חַיָּבִין II, 3, 9 = *haben keine Steuer zu zahlen* (s. auch II, 3, 14); II, 3, 21 חַיָּב כל גמל דנר = *ist für jedes Kameel* 1 *Denar zu zahlen*; ferner I, 4. 5 עבידן שגין חַיָּבַן מכסא = *viele steuerpflichtige Producte.* — Ferner heisst גבא *etwas besteuern, mit einem Zoll belegen, eine Steuer oder einen Zoll davon beheben*, אתגבי *versteuert, verzollt werden.* Der *Steuerpächter* heisst אֲגוֹרָא, dem der Staat einen Theil seiner *vectigalia* verpachtet, אגריא der *Pachtvertrag*, מָכְסָא[2]) *der die Steuer erhebende Beamte* und מכסא *die Steuer* oder der *Zoll*, im Allgemeinen *Abgabe.* אפק = *aufführen, aufzählen.*

Fremdwörter sind reichlich vertreten. Alle Würdenamen sind griechisch (ausgenommen עבריא). Beachtenswerth ist פרהדריתא = προεδρία I, 1, sehr sonderbar, ja räthselhaft der Ausdruck הוו מסכן als Uebersetzung von συνεφώνησεν αὐτοῖς II, 3, 14; II, 2, 46. Das Wort συμφωνία ist bekanntlich schon bei Daniel entlehnt סוּמְפֹּנְיָה; vgl. auch סימפון bei Levy, Chald. Wörterbuch[3]).

Die vorstehenden Bemerkungen werden genügen, auf den hohen sprachlichen Werth dieser Inschrift aufmerksam zu machen; einen vollständigen Commentar derselben zu geben lag nicht in meiner Absicht. Hoffen wir, dass die Mittel zur Herstellung und weiteren Ergänzung des Textes sich bald mehren werden. Es wäre wohl das Beste, wenn ein gut unterrichteter Fachmann den Stein an Ort und Stelle untersuchte; vielleicht könnte dann noch manche Zeile aus verwischten Linien reconstruirt werden.

Zum Schluss gebe ich als Probe der Sprache der Inschrift die Einleitung.

---

1) Es ist beachtenswerth, dass II, 2, 16. 17 der *status emphaticus* und *status absolutus* vollkommen gleichwerthig neben einander gebraucht zu sein scheinen (מפקן מעלן neben מעלנא מפקנא).

2) ماكسين, Ortschaft am unteren Khâbûr (bei den Arabischen Geographen), „*Zöllner*“.

3) μάλαγμα מלגמא II, 1, 10 = مرهم, ܡܠܓܡܐ.

1 דגמא די בולא בירח [ניסן] יום 18 שנת 448 בפרהדרותא די בונא בר

2 בונא בר חירן וגרמטיא די אלכסנדרס בר אלכסנדרס בר פלפטר גרמטוס די בולא ודמס וארכוניא

3 מלכו בר עליי בר מקימו וזבידא בר נשא כד הות בולא כנישא מן נמוסא אשרת

4 מדי כתיב מן לתחת בדילדי בזבניא קדמיא בנמוסא די מכסא עבידן שגין חיבן

5 מכסא לא אסקו והוו מתגבין מן עדא במדען די הוא מתכתב באגוריא די

6 מכסא והוא גבא חיך בנמוסא ובעירא ומשל כות זבנין שגין על צבותא אלן

7 מתבנין הוו ביני תגריא לביני מכסיא אתחזי לבולא די ארכוניא אלן ולעשרתא

8 די יבקן מדעם די לא נסק בנמוסא ויתכתב בשטר אגריא חדתא ויתכתב לנמו[ס]

9 מדעם מכסת די מן עדא ומדי אשר לאגוריא וכתב עם נמוסא קדמיא בגלל[א]

10 די לקבל היכלא די רבאסירא ויהוא מבטל לארכוניא די הון בזבן זבן ועשר[תא]

11 [ד]מרקיא די לא יהוא גבא אגורא מן אנש מדעם יתיר

1 *Ἔτους ημυ μηνὸς Ξανδικοῦ ιη δόγμα βουλῆς*

2 *Ἐπὶ Βωννέους Βωννέους τοῦ Αἰρανοῦ προέδρου, Ἀλεξάνδρου τοῦ Ἀλεξάνδρου τοῦ*

3 *Φιλοπάτορος γραμματέως βουλῆς καὶ δήμου, Μαλίχου Ὀλαιοῦς καὶ Ζεβείδου Νεσᾶ ἀρχόντων*

4 *βουλῆς νομίμου ἀγομένης ἐψηφίσθη τὰ ὑποτεταγμένα· ἐπειδὴ ἐν τοῖς πάλαι χρόνοις*

5 *ἐν τῷ τελωνικῷ νόμῳ πλεῖστα τῶν ὑποτελῶν οὐκ ἀνελήμφθη, ἐπράσσετο δὲ ἐκ συνηθείας ἐν-*

6 *γραφομένου τῇ μισθώσει τὸν τελωνοῦντα τὴν πρᾶξιν ποιεῖσθαι ἀκολούθως τῷ νόμῳ καὶ τῇ*

7 *συνηθείᾳ, συνέβαινεν δὲ πλειστάκις περὶ τούτου ζητήσεις γείνεσθαι μεταξὺ τῶν ἐνπόρων*

8 *πρὸς τοὺς τελώνας, δεδόχθαι τοὺς ἐνεστῶτας ἄρχοντας καὶ δεκαπρώτους διακρείνοντας*

9 *τὰ μὴ ἀνειλημμένα τῷ νόμῳ ἐνγράψαι τῇ ἔνγιστα μισθώσει καὶ ὑποτάξαι ἑκάστῳ εἴδει τὸ ἐκ*

10 *συνηθείας τέλος καὶ ἐπειδὰν κυρωθῇ τῷ μισθουμένῳ ἐνγραφῆναι μετὰ τοῦ πρώτου νό-*

11 *μου ἐν στήλῃ λιθίνῃ τῇ οὔσῃ ἀντικρὺς ἱεροῦ λεγομένου Ῥαβασείρη, ἐπιμελεῖσθαι δὲ τοὺς τυγχά-*

12 *νοντας κατὰ καιρὸν ἄρχοντας καὶ δεκαπρώτους καὶ συνδίκους [τοῦ] μηδὲν παραπράσσειν*

13 *τὸν μισθούμενον*

Die Feststellung des Griechischen Textes nach der Photographie ist in der Hauptsache das Werk eines jüngeren Philologen, des Herrn Dr. Dessau, von dessen ausgezeichneter Sachkenntniss wir eine eingehende Behandlung des Inhalts der Inschrift erwarten dürfen.

12. Dec. 1883.

Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften.

Von

G. Bühler.

10. Zehntes Edict.

A. Girnār Version.

Z. 1. Statt *kīti* wird *kiti* zu lesen sein. Der Vocal am *ki* sieht beinahe wie ein langes *ī* aus. Die zwei Verticalstriche des *ī* vermag ich nicht zu finden. In Z. 2 ist *kiti*, wie Senart in den Nachträgen bemerkt hat, ganz deutlich.

Z. 2. Statt *dhaṃmasusuṃsā* ist *°susrusā* zu lesen. Der Punct hinter der zweiten Silbe, die ich nur *sru* lesen kann, steht viel zu tief als dass er ein *Anusvāra* sein könnte. Statt *anuvidhīyatāṃ* kann ich nur *anuvidhiyatāṃ* sehen.

Z. 3. Das Collotyp hat deutlich *pāratrikāya* und *apapuñam*, wie auch Pischel richtig erkannt hat.

Z. 4. Am Anfange der Zeile lese ich *dukaraṃ*, obgleich ich zugebe, dass der Vocal des *du* nicht ganz deutlich ist und man an *dākaraṃ* denken könnte, wenn nicht die zweite Stelle am Ende der Zeile deutlich *dukaraṃ* zeigte. Ich lese *anyatra* und *paricijitpā* für *paricajitpā*. Der Vocal *i* in der dritten Silbe erscheint auch in den Parallelstellen der Khālsi, Dhauli und Jaugaḍa Versionen: *palitidītu* (Kh.) und *palitijitu* (Dh. J.).

B. Jaugaḍa Version.

21. . . . .
[ya]so vā ki(t)i vā ichati tadatvāye āyatiye ca jane dhaṃmasusūsaṃ susūsatu me

22. . . . .
(l)i devānaṃ piye pal(a)ti(kāy)e vā (ki)(ṃ)ti (s)akale apapal(i)save (h)uveyā ti

23. . . . .
[l]it(a)jitu khudake(na) vā u(sa)ṭena va(a)[.] usaṭena cu dukalatale[.]

21. . . . .
यसो वा किटी वा इछति तदत्वाये आयतिये च जने धंमसु-
सूसं सुसूसतु मे

22. . . . .
ति देवानं पिये पालतिकाये वा किति सकले अपपलिसवे ह-
वेया ति

23. . . . .
लितिजितु खुदकेन वा उसटेन वा [।] उसटेन चु दुकलतले [॥]

Anmerkung.

Der erste Buchstabe von Z. 21 [*ya*]*so* und von Z. 23 *(l)iti-jitu* ist nur halb erhalten. Hinter *litijitu* findet sich die von Senart angezeigte Lücke nicht. Der einzige Punct, welcher trotz der Photographie und des Abklatsches zweifelhaft bleibt, ist die Frage, ob Z. 22 *kiti* oder *kiṃti* zu lesen ist. Es ist nämlich immerhin möglich, dass die erstere Form die Lesart des Steines war.

C. Die Khâlsi Version.

27. De(vânaṃ) (pi)y(e) piyadashi lâjâ yaso vâ kiti vâ (n)o (m)aha-thâvâ (m)anati a(na)tâ yaṃ p(i) ya(so) vâ (k(iti) vâ ich(ati) (t)adatvây(e) ayati(y)e cà jane dhaṃmasusushâ shushu(sa)tu me ti dhaṃmavataṃ vâ (anu)vidhiyatu ti[.] Etakâye (devânaṃ) piye (piyadasi)

28. lâjâ yaso vâ kiti vâ icha[.] Aṃ cà kichi lakamati dev(ânaṃ) piy(e) pi(ya)dasi (lajâ ta shava(ṃ) pâlati(ky)âyevâ[;] kiti[?] Sakale apapalâshave siyâ ti ti[.] (E)se cu palisave e a(puṃ)-ne[.] Dukale cu kho ese khuda(ke)na vâ vagena u(sha)ṭena vâ ana(ta) age(nâ) palakamenâ shavaṃ palitidi(t)u[.] (heta) cu kho

29. ushaṭena vâ dukale.

27. देवानं पिये पियदसि लाजा यसो वा किति वा नो महथावा
मनति अनता यं पि यसो वा किति वा इछति तदत्वाये
अयतिये चा जने धंमसुसुषा सुसुसतु मे ति धंमवतं वा अनु-
विधियतु ति [।] एतकाये देवानं पिये पियदसि

28. लाजा यसो वा किति वा इछ [।] यं चा किछि लकमति दे-
वानं पिये पियदसि लाजा त सवं पालतिक्यायेवा [।] किति [।]

सवले अपपलावये सिया ति ति[।] एसे चु पलिसवे ए अपुंने[।]
दुकले चु खो एसे खुदकेन वा वगेन उपटेन वा अनता अगेना
पलकमेना सवं पलितिदितु[।] हेत चु खो

29. उपटेन वा दुकले ॥

Anmerkungen.

Mit diesem Edict beginnt die grössere Schrift, welche augenscheinlich von anderer Hand herrührt als die ersten neun Edicte. Zugleich beginnt der häufigere Gebrauch des Buchstabens 𑀱, in dem Senart richtig die älteste Form des *sha* 𑀱 ष erkannt hat. Zugleich werden die Auslassungen von Vocalzeichen, Anusvâras und ganzen Aksharas, sowie die Correcturen sehr häufig.

Z. 27. *Pi yaso* ist deutlich erkennbar; °*tetiye* ganz deutlich. Lies *âyatiye*. *Shushusatu*, die Spitze von *su* ist zerstört, aber kein *â* vorhanden. *Me* vollkommen deutlich. *Dhamma*°, der Anusvâra ist sehr deutlich. *Anuvidhiyatu*, die Vocale der letzten beiden Aksharas sind ganz deutlich.

Z. 28. Lies *ichati, palakamati*. Lies *lâjâ*, statt *lajâ*. *Kiti*, es giebt kleine Puncte genug hinter jedem Akshara, aber keinen der ein Anusvâra sein könnte. Lies *apapalishave*, das *â* ist so deutlich, dass wahrscheinlich ein Schreibfehler vorliegt. *Palisave* ist erkennbar. *Ushatena*, *sha* ist sicher. *Palitidit̄u*, hier und in der Folge ist der *u*-Strich des *tu* ein Wenig nach oben gedreht, wodurch eine entfernte Aehnlichkeit mit *su* und Cunningham's Irrthum entstanden ist. *Heta* ist sehr geschädigt, aber das *e* ganz deutlich.

Uebersetzung der Khâlsî Version.

Der göttergeliebte König *Priyadarśin* hält Ehre und Ruhm[1]) nicht für (Dinge) die grossen Nutzen[2]) bringen, ausser dass er sich Ehre und Ruhm wünscht, damit sein Volk in der Gegenwart und in der Zukunft seinem Gesetze[3]) Gehorsam leiste und seinem Gesetze[4]) nachlebe. In dieser Hinsicht wünscht sich der göttergeliebte König *Priyadarśin* Ehre und Ruhm.

Alles womit sich der göttergeliebte König *Priyadarśin* abmüht, bezieht sich nur auf das Jenseits, nämlich darauf, dass jedermann frei von Gefährde sei. Die Gefährde aber ist die Sünde. Schwer, fürwahr, ist das zu vollbringen sowohl für Leute von niedrigem als auch für die von hohem Range[5]) ausser[6]) durch die äusserste Anstrengung und durch das Aufgeben[7]) von Allem. Aber unter diesen beiden[8]) fällt es, gerade den Hohen am schwersten.

Anmerkungen.

Senart's Uebersetzung dieses Edictes ist so vortrefflich, dass ich ihm überall ausser in einigen Kleinigkeiten habe folgen können. Dagegen bedürfen eine Anzahl Wörter und Wendungen eingehenderer Erklärungen.

1) Wegen der Gegenüberstellung von *yaso* und *kiti* vergleiche Manu IV, 94. XI, 40 und ähnliche Stellen, wo *yaśaḥ* und *kīrtiḥ* in ganz gleicher Weise neben einander stehen. Wie der Gegensatz zwischen *tadatva* und *ayati*, *tadātva* und *āyati*, im Folgenden andeutet, so drücken *yaso* und *kiti* in unserm Edicte dieselben Bedeutungsnüancen aus, wie ihre Sanskrit Originale bei *Manu*. An beiden Stellen Manu's wird *yaśaḥ* von den Commentatoren als „Ehre bei Lebzeiten" und *kīrtiḥ* als „Ruhm nach dem Tode" erklärt.

2) *Mahathāvā* „(Dinge) die grossen Nutzen bringen" kann man auch mit Kern und Senart durch „wichtig" oder „erspriesslich" wiedergeben. Was die Khâlsî Form *mahathāvā* betrifft, so kann ein Schreibfehler für *mahathāvahā* vorliegen, da die Ausführung der letzten vier Edicte recht nachlässig ist. Es ist jedoch auch möglich, dass *vā* eine Zusammenziehung von *vahā* ist, welche durch den Ausfall des *h* zwischen zwei Vocalen veranlasst wurde. Dieser Ausfall ist in den ältern Prakrits seltener (vergleiche aber *iloka-casa* Girnâr. XI, 4), kommt aber in mehreren modernen Dialecten häufig vor. So hat das Gujarâtî neben *nhāno* „klein" gewöhnlich *nāno*, gegenüber *Marāṭhī lahān*, aus Sanskrit *laghu*. Eine ähnliche Zusammenziehung der Endung des Instr. Dat. der Fem. auf *ā*, *āya* zu *ā*, habe ich in Burgess, Arch. Reports West. Ind. V, p. 86, Postscript, nachgewiesen.

3) Ich verbinde nach Senart's Vorgange *me* mit *dhaṃma°* und verstehe unter „meinem" oder in der oratio obliqua „seinem Gesetze" die von *Aśoka-Priyadarśin* fort und fort gepredigten Sätze der Moral.

4) Mit Bezug auf *palisava* (Kh., Dh., J.), *parisava* (G.) oder *pariśrava* (Sh.) kann man Senart nur beistimmen, wenn er das Wort mit Pâli *parissaya* identificirt. Es wird aber erspriesslich sein *Buddhaghosha's* Erklärung des letzteren (Fausböll, Dhammapada p. 406) *sīhavyagghādayo pākataparissayā rāgabhayadosabhayādayo paṭicchannaparissayā ti sabbe va parissaye* herbeizuziehen. *Aśoka* meint natürlich „die verborgenen Gefahren". Eigenthümlich ist es, dass *parissava* bei den Jainas (Âcârânga I, 4, 2; ed. Jacobi) vorkommt, aber die ganz verschiedene Bedeutung *nirjarāsthānāny arhatsiddhatapaśramaṇadaśavidhacakravālasamācāryanushṭhānādīni* besitzt. Senart bemerkt ganz richtig, dass *apapalisave* im Sinne von *aparisave* gebraucht sein muss. Man erhält diese Bedeutung, wenn man den ersten Theil des Compositums nicht durch *alpa*, sondern durch *apa* erklärt und das Wort, wie *apagama*,

apajja, *apajvara* u. s. w. als ein *Bahuvrihi* mit der Auflösung *apagataḥ parivaro yasmât* fasst.

5) Senart's Schwierigkeit mit *vagena* ist mir nicht recht verständlich. Es scheint mir unzweifelhaft, dass *vagena* dem Sanskrit *vargeṇa* entspricht. Die Eintheilung der Menschen in zwei oder drei *vargas* oder Classen, *apakṛishṭotkṛishṭâḥ* oder *adhamamadhyamottamâḥ* ist bei den Indern ganz gewöhnlich. Wenn man *vagena* sowohl mit *khudakena* als auch mit *usaṭena* construirt, so ergiebt sich der einfache Sinn „die niedrige und die hohe Classe" oder in freierer Uebersetzung „Leute von niedrigem und von hohem Range".

6) Wegen der Construction von *anyata* oder *anyatra* (G.), welches im ersten Satze unseres Edictes mit dem Accusativ, *yaṃ pi*, und hier mit dem Instrumental gebraucht ist, ist die von *vinâ* c. acc. et instr. zu vergleichen. An dieser Stelle wird nicht blos *agenâ palakamenâ*, sondern auch das Absolutiv *palitidita*, *parićajitpâ* (G.), *palitijita* (Dh., J.) von *anyata-anyatra* regiert. Das Absolutiv ist bekanntlich seinem Ursprunge nach der Instrumental eines nomen actionis auf *tu*. Dieser Ursprung zeigt sich auch noch im Sanskrit, indem das Absolutiv in einigen Verbindungen den Sinn eines Instrumental des Nomen actionis hat. So ist die von Pâṇini III, 4, 18 als classisch anerkannte Wendung *alam ruditvâ* durchaus gleichbedeutend mit *alaṃ rodanena* oder *ruditena*. Ebenso findet sich die seltenere Construction mit *kim*, z. B. *Daśakumâracharita* p. 157 (ed. Jibânand). Dort heisst *kim tava gopâyitvâ* „Warum es dir verbergen?", wofür auch *kiṃ tava gopanena* stehen könnte. Ganz ähnlich steht hier *anyata* . . . . *palitidita* für *anyata* . . . . *palitidanenâ*. Die von meinen Vorgängern beliebte Erklärung dieses Absolutivs ist zwar möglich, scheint mir aber, wie der Inder sagt, *klishṭa*.

7) Es ist durchaus unnöthig die Khâlsi Lesart *palitidita*, wie Senart will, zu *palitijita* zu ändern, da die Vertretung eines älteren *ja* durch *da* in den alten wie in den modernen Prakrits ganz gewöhnlich ist. Kuhn, Beiträge zur Pâligr. p. 36 führt sogar ein Beispiel der Verwandlung von *caj* „verlassen" zu *cad* an. Der phonetische Grund für diesen Uebergang liegt darin, dass die Aussprache der Indischen Palatalen keineswegs der der Europäischen gleicht, dass man vielmehr z. B. *ca* eher wie *tya* als wie *tscha* ausspricht.

8) *Heta*, *atra*, ist hier wie oft im Sanskrit (Petersburger Wörterbuch, *atra* 1. a.) im Sinne von *anayoḥ* „unter diesen beiden", nämlich *kshudrocchritayoḥ* „den Niederen und den Hohen" zu fassen. Der Positiv *dakale* steht wie die *Jaugaḍa* Version zeigt für den Comparativ. Auch das Sanskrit erlaubt diese Substitution, sobald die Bedeutung aus der Construction gefolgert werden kann. Der Gebrauch des Comparativs für einen verstärkten Superlativ ist bekannt.

11. Elftes Edict.

A. Girnâr Version.

Z. 1. Lies *devânaṃ piyo.*

Z. 2. *Susrusâ* ist sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht ganz deutlich.

Z. 3. Lies *bhrâtâ.* Der obere Theil des *bha* ist so eigenthümlich geschweift, dass sicher in dem Zeichen die Ligatur *bhra* zu erkennen ist. Man darf *saṃstuta* schreiben, da noch eine schwache Spur des *Anusvâra* zu sehen ist. Ich lese mit Senart *paṭivesiyehi.* Gegen Pischel's Lesung *pâṭivesiyehi* spricht der Umstand, dass der Strich, welchen er für *â* ansieht, nicht an der Spitze des *pa* angehängt ist und sich auch nach links hin fortsetzt. Stände aber wirklich ein Häkchen an der Spitze des *pa*, so wäre die Silbe *pra* zu lesen. Dagegen wird mit Pischel *idaṃ sâdhu* zu lesen sein. Dann folgt aber *ida katavyaṃ.*

Z. 4. Lies *karu* und *anaṃtaṃ.* Der Punct hinter *a* ist nur zufällig ebenso wie der Strich links vom *na.*

B. Die Khâlsi Version.

29. (D)evânaṃ (pi)ye pi(y)adashi (lâ)jâ (he)vaṃ hâ[:] Nathi (hedi)she dâne (â)dish(aṃ) dhaṃmadâne | dhaṃmashaṃvibh(â)ge | dhaṃmasaṃbaṃdhe [.] Ta(ta) | ese | dâshabhaṭakashi | shamyâpaṭipati mâtâpitishu | shushushâ | mitasaṃthutanâtikyânaṃ samana(b)aṃbhanân(aṃ) dâ(ne)

30. pânânaṃ a(n)âlaṃbhe[.] Eshe vataviye (piti)nâ pi pute pi bh(â)tinâ pi (shu)vâmi(i)kyena pi misaṃthutânâ pi avâ paṭivesiyenâ[:] I(y)aṃ sâdhu iyaṃ ka(ṭa)viye[.] (Se) tathâ ka(laṃta) hidalokikye ekaṃ âladhe h(o)ti palata ca (a)naṃtaṃ puṃn(a) pasavati tenâ dhaṃmadânenâ.

29. देवानं पिये पियदशि लाजा हेवं हा[।] नथि हेदिशे दाने आदिशं धंमदाने । धंमसंविभागे । धंमसंबंधे । तत । एसे । दाशभटकशि । शम्यापटिपति मातापितिषु । सुसुषा । मितसंथुतनातिक्यानं समनबंभनानं दाने

30. पानानं अनालंभे[।] एषे वतविये पितिना पि पुते पि भातिना पि सुवामिक्येन पि मिशंथुताना पि अवा पटिवेसियेना[।] इयं साधु इयं कटविये[।] से तथा कलंत हिदलोकिक्ये एकं आलधे होति पलत च अनंतं पुंना पसवति तेना धंमदानेना ॥

Anmerkungen.

Z. 29. Lies *dhā*. *Nathi* ist ganz sicher. *Heśishe dāne* ist nicht zu verkennen, obgleich Puncte genug herumstehen. *Ādisham*, die Länge des *ā* ist nicht sicher, Cunningham's *yā* muss ein Schreibfehler sein. *Dhammashampaṭibhāge*, das *ā* ist nicht sicher. °*saṃbaṃdhe*, das *e* ist ganz deutlich. Zwischen der ersten und zweiten Silbe von °*nātikyānam* ist ein Zeichen, wie es scheint, ausgekratzt, wahrscheinlich ein missrathenes *ti*. °*bambhanānam*, die letzte Silbe sieht wie *nā* aus, weil der *Anusvāra* durch das Ausbrechen des Mittelstücks mit der Spitze des *na* zusammengeflossen ist.

Z. 30. *Anālaṃbhe*, das *e* ist ganz deutlich. *Pitinā*, der Punct hinter *nā* ist kein Anusvāra, da er viel zu tief steht. Lies *putenā*. *Shuvāmikyena*, das *u* unter dem sehr verunstalteten *sha* ist durch einen grossen Riss beinahe ganz verschlungen. Lies *mitasaṃthutenā*, auf dem Steine steht das erste *ta* nicht. Lies *āva*. *Śe*, das *e* ist deutlich, aber das Innere des Winkels von *śa* ausgebrochen. *Ekaṃ*, das erste Zeichen kann kein *ca* sein, da es genau wie ein *dha* mit der runden Seite nach links gekehrt, aussieht. *Anaṃtaṃ*, aus dem rechten Vertikalstriche des *a* kommt ein halbkreisförmiger Strich hervor, der aber nur zufällig sein kann; die beiden *Anusvāras* sind schwach. Lies *puṃnaṃ*, das *ā* kann möglicher Weise auch durch Verschmelzung des *Anusvāra*-Zeichens mit *na* entstanden sein. Hinter *pasavati* ist nichts verloren, es folgt nur eine schlechte Stelle im Felsen, die unbeschrieben ist. Der Steinmetz hat den Halbkreis, der das Ende der Inschrift bezeichnet, nachträglich gemacht und damit den ersten Buchstaben des folgenden Edictes und in der vorhergehenden Zeile das halbe *ba* von *baṃbhanānaṃ* zerstört.

Uebersetzung der Khalsi Version.

Der göttergeliebte König *Priyadarśin* redet also: „Es giebt keine solche Gabe wie die Gabe des Gesetzes, (keine Freigebigkeit wie) die Freigebigkeit (in der Mittheilung) des Gesetzes, (keine Verwandtschaft wie) die Verwandtschaft durch das Gesetz. In dem (Gesetze ist) folgendes eingeschlossen): gebührendes Benehmen gegen Sclaven und Diener, Gehorsam gegen die Eltern, Freigebigkeit gegen Freunde, Bekannte und Verwandte, gegen Asceten und Brahmanen, die Schonung der lebenden Wesen. Sei es ein Vater, oder ein Sohn, oder ein Bruder, oder ein Herr, oder ein Freund und Bekannter oder selbst ein Nachbar, der soll also reden: „Dies ist verdienstlich, dies muss man thun". Wenn man also thut, so ist ein Resultat das Heil in dieser Welt und im andern Leben entspringt Verdienst ohne Ende aus dieser Schenkung des Gesetzes."

Anmerkungen.

Ich habe an der Uebersetzung dieses einfachen Edictes, welche Senart gegeben hat, nichts wesentliches zu ändern. Was die Erklärung betrifft, so mag zunächst erwähnt werden, dass die Brahmanen z. B. *Manu* IV, 233 das *brahmadānam* „das Geschenk (der Wissenschaft) des Brahman“, d. h. des Veda oder der Lehre von der Erlösung, oder das *vidyādānam* (*Vâsishṭha Dharmaśâstra* XXIX, 19) in ganz gleicher Weise preisen. Die beiden Ausdrücke sind ohne Zweifel die Vorbilder, nach denen die Wörter *dhaṃmadānaṃ* und *dhaṃmasaṃvibhāge* gemacht sind, und Verse oder Aussprüche, wie die im *Manu* und *Vâsishṭha* erhaltenen, haben sicher den Anstoss zu dem Lobe des *dhaṃmadānaṃ* gegeben. Ich möchte hiermit nicht behaupten, dass *Aśoka* selbst die Nachbildung vornahm. Es scheint mir vielmehr, dass sowohl die Ausdrücke *dhaṃmadānam* etc. als die Idee von der Vortrefflichkeit der Mittheilung des *dhaṃma* der Sprache der ascetischen Sectirer entlehnt ist. Die letzteren aber haben aus brahmanischer Quelle geschöpft. Während ich also bezüglich dieser beiden Wörter mit Senart übereinstimme, weiche ich in der Erklärung des Ausdrucks *dhaṃmasaṃbaṃdhe* und des synonymen *dhaṃmasaṃstava* von ihm ab. Ich glaube, dass die Auflösung dieser Composita durch *parenté de religion* und *amitié de religion* nicht annehmbar ist, sondern dass dieselben durch *dharmeṇa hetunā sambandhaḥ*, und *dharmeṇa hetunā saṃstavaḥ* zu erklären sind. Zu vergleichen ist der brahmanische Ausdruck Manu II, 40 *brāhma sambandha* „eine durch den Veda geschaffene Verwandtschaft“, unter der die geistige Verwandtschaft verstanden wird, welche durch das Lehren des Veda zwischen Lehrern und Schülern und durch die Recitation der Mantras beim Opfer zwischen Opferpriestern und Opfernden entsteht.

Bezüglich der Construction des letzten Satzes *so tathā karu ilokacasa āradho hoti parata ca anaṃtaṃ puṃñaṃ bhavati tena dhaṃmadānena* (Girnâr), *se tathā kalaṃta hidalokikye ekaṃ āladhe hoti palata ca anaṃtaṃ puṃnā pasavati tenā dhaṃmadānenā* (Khalsi), stimme ich Senart bei, wenn er die ersten Worte als Nominativus absolutus und *āradho-āladhe* als Substantivum fasst. Ein Nominativus absolutus kommt noch weiterhin XIII, 36 (Khalsi), *avijite hi vijinamane* (siehe Note 6 zur Uebersetzung) vor. Es kann ferner als Beweis, dass *āladhe* Substantivum ist, die neue Lesart *ekaṃ* angeführt werden. Man muss den Hauptsatz durch „so ist ein Resultat das (Heil) in dieser Welt“ wiedergeben. Wenn man ferner das Wort *ilokacasa* nur richtig erklärt, so kann es auch nicht zweifelhaft sein, dass *āradho* entweder, wie Senart meint, für *ārādho* oder mit dem in unseren Inschriften häufigen *liṅgavyatyaya* für *ārāddham* steht. *Ilokacasa* ist allerdings ein Genitiv. Man darf aber nicht mit Senart *ilokasa ca* corrigiren. Sondern *ilokacasa* ist lautlich der beinahe regelrechte Vertreter von einem Sanskrit *ihaloka*

tyasya. Dieses Wort ist nach Analogie von *ihatya* und ähnlichen Wörtern gebildet, und wenn es auch im Sanskrit nicht vorkommt, doch für das Prakrit ganz zulässig, da das Suffix die Sphäre seiner gewöhnlichen Functionen nicht überschreitet. Auch in dem Sanskrit der Chaulukya Inschriften kommen ähnliche Bildungen vor, z. B. *Salakhaṇapuretya-śrī-Anaḷeśvara-śrī-Salakhaṇeśvaradevayoḥ* „den beiden Göttern *Anaḷeśvara* und *Salakhaṇeśvara* die sich in *Salakhaṇapura* befinden“ (Indian Antiquary VI. p. 204, Z. 2). Dieselben sind ohne Zweifel auf den Einfluss des modernen Gujarātī, welches bei solchen Wendungen *Salakhaṇapuramāṃyanā* (Nom. pl. eines vom Locativ abgeleiteten Adjectivs) zurückzuführen. Seiner Bedeutung nach ist *ilokaca* genau dasselbe wie *hidalokikya.*

Die Form *pasavati*, endlich, ist regelrechter Vertreter von *prasāvyate.* Vollständig geschrieben würde dieselbe *pasavvati* lauten. Das lange *ā* wird, wie stets im Prakrit, vor einem Doppelconsonanten verkürzt.

12. Zwölftes Edict.

A. Girnār Version.

Z. 1. Lies *gharistāni ca.* Ein Strich rechts vom *ca* ist ganz deutlich und derselbe ist gerade so wie der bei dem *nā* von *pravajitāni* angehängt. Die Form *gharista* ist wie *gihitha* (Khālsi XIII, 37) Vertreter von *gṛhe + stha*, vergleiche Sanskrit *rathesthā.* Am Ende der Zeile ist nicht *ne*, sondern *na* zu lesen. Links vom *na* finden sich drei Striche, welche sicher nur zufällig sind. Die Silbe ist überschüssig und gewiss nur ein Schreibfehler, welcher dadurch entstand, dass der Schreiber beim Beginn der neuen Zeile vergass, dass er das *na* schon am Ende der ersten gegeben hatte.

Z. 2. Lies *pūjā*; das *ā* ist so deutlich wie irgend möglich, der scheinbare *e*-Strich links von *jā* aber, wie seine Gestalt zeigt, nur durch einen Riss im Felsen entstanden. Das Collotyp zeigt das erste Mal *sāruvaḍhi* und das zweite Mal *sārāvaḍhi.* Beide Formen sind aber wohl Schreibfehler.

Z. 3. Lies mit Pischel *parapāsaṃḍagarahā.*

Z. 4. Das Collotyp hat deutlich *tena* | *tana*, einen Fehler für *tena tena.*

Z. 6. Lies *tathā karoṃto*, der Ansatz des *ā* hinter *tha* und des *e*-Striches vor *ro* sind noch zu erkennen. Der etwas tief stehende Punkt hinter *ro* wird der *Anusvāra* sein. Pischel's Lesung *bāḍhataraṃ* kann ich nicht bestätigen. Dagegen ist der Endvocal von *sādhu*, dessen *dha* halb verwischt ist, deutlich.

Z. 7. Lies mit Pischel *kiṃti aṃñamaṃñasa* und *sususeraṃ.* Die Lesung des dem letzteren vorhergehenden Wortes ist zweifelhaft, es sieht aus wie *sruṇarum*, mit einem etwas formlosen und falschgestellten *e*-Striche vor *ṇa.* Man wird mit Pischel *śruṇeruṃ* zu corrigiren haben.

Z. 8. Lies [*ye ca*] *tatra* für *tatā*, *prasaṃnā* für *pa*°, *sarvapāsaṃḍānaṃ* für *sava*° und *bahuk* für *bahukā*.

Z. 9. Lies *aṃñe*.

B. Khalsi Version.

30. [De]vānā piye (p)iyada(shi)

31. lājā shavā pāshaṃ[ḍā]ni (pava)jitā(ni) gahathāni vā puj(e)ti dānena (vividha[y]a) ca (pujā)ye n(o) c(a) tathā dane vā pujā va devanaṃ piye manati athā k(i)t(a) [?] Ś(ā)lavaḍhi śiyā
vi
ti[.] Śavapāsa(ṃ)ḍana(ṃ) sālavaḍhi (n)ā bahudha[.] Tasa ca
ta
iya(ṃ) mule (a) vaca(g)uti[;] kiti [?] ta ap(ā)śaṃḍ(e) vā pujā
palapāśa(ṃḍa)galahā vā
nā
va tā anagalahā vā no (shi)yā

32. (a)pakala(nasi) lah(u)kā va śiyā (tasi) tasi palakanasi[.] Pujetaviya cu palapā[shaṃ]ḍā tena tena akālena[.] Heva(ṃ) kalata
pi
atapāsaḍa b(ā)ḍha(ṃ) vaḍhiy(a)ti palapasaḍā vā upakaleti[.]
dā
ta aṃnatha (k)al(a)t(a) atapasa(ḍā) ca chanati palaśaḍā pi
pa
vā apa(kale)ti[.] Ye (hi) kecha (a)tapāsa(ṃ)ḍ(a) punāti

33. palapashaḍa vā | galahati | shave (a)tapāsha(ṃ)ḍabhatiyā vā[:] (k)i(ti) | [?] Atapāsha(ṃ)ḍa (dipaye)ma[:] she ca puna tatha | kalaṃta | baḍhatale | up(a)haṃt(i) | atapāśaṃḍa(sh)i | [.] Śamavāyeva shadhu[:] kiti [?] Aṃnamanashā dhaṃmaṃ | shuneyu ca | shushusheyu (cā) ti | [.] Hevaṃ pi devānaṃ piyashā ichā[:] kiti[?]

34. Śavapāshaṃḍa | ba(h)u(sh)uta vā kayānagā ca | h(a)veyu ti [.] E va (tata tatā) | (pashaṃn)ā | (te)h(i vata)viye [:] devānā piye no tathā | dānaṃ vā | pujā va | mana(ti) | athā kiti[?]

Shālav(a)ḍhī śiyā | (shavapā)shaṃḍa(si) | bahukā cā [.] Etāya-
ṭhāye | v(i)yāpaṭā | dhaṃmamahāmātā | i(thi)dhiyakhamahā(kā)-
mātā | va(ca)bhumikyā | ane vā ni(kā)[ya]

35. iyaṃ ca etisha | phale | yaṃ atapashaṃḍa(va)ḍhī cā | hoti
dhaṃmasa cā (dipanā) .

30. देवाना पिये पियदषि

31. लाजा षवा पाषंडानि पवजितानि गहथानि वा पुजेति दा-
नेन विविधय च पुजाये नो च तथा दाने वा पुजा वा देवाने
पिये मनति अथा किते[।] शालवढि शिया ति[।] शवपाशंडाने

वि
शालवढि ना बहुधा[।] तश च इयं मुले अ वचगुति[।] कि-

पलपाशंडगलहा वा
त   ना
ति[।] त अपाशंडे वा पुजा वा ता अललगलहा वा नो शिया

32. अपकलनशि लहुका वा शिया तशि तशि पकलनशि[।] पुजेत-
विय तु पलपाषंडा तेन तेन अकालन[।] हेवं कलत अतपाश-

पि   दा
डा बाढं वढियति पलपाशडा वा उपकलेति[।] त अंनथा क-

पा
लत अतपासडा च छनति पलशडा पि वा अपकलेति[।] ये
हि केछ अतपाशंड पुजाति

33. पलपाषड वा । गलहति । पवे अतपाषंडभतिया वा किति
अतपाषंडा दिपयेम ये च पुना तथा । कलंत । बाढतले ।
उपहंति । अतपाशंडषि । [।] समवायेव षाधु[।] किति[।] अंन-
मनषा धंमं । पुनेयु चा षुषुषेयु चा ति । [।] हेवं पि देवानं
पियषा इछा[।] किति[।]

34. सवपाषंड । बहुपुता वा कयानागा च । हुवेयु ति । ए व ततो ततो । पसंना । तेहि वतविये । देवाना पिये नो तथा । दानं वा । पुजा वा । मनति । अथा किति [।] सालवढि सिया । सवपासंडमि । [।] बहुका चा । एतायाठाये । वियापटा । धंममहामाता । इथिधियखमहामाता । वचभुमिका । अने वा निकाया

35. इयं च एतिया । फले । यं अतपासंडवढि चा । होति धंमस चा दिपना ।

Anmerkungen.

Z. 30. *Devinâ* scheint sicher zu sein; in diesen letzten so nachlässig gearbeiteten Zeilen allein ist es wirklich der Fall, dass *â* öfter für auslautendes *am* eintritt.

Z. 31. *Puj(e)ti*, da sich links von *ja* nicht weniger als zwei *e*-Striche finden, so wird man annehmen dürfen, dass einer davon ein ursprüngliches *e* ist. Lies *vividhâye*. *No*, der *â*-Strich rechts ist etwas verwischt. Lies *kiti*, es scheint, dass wirklich ein Schreibfehler vorliegt. *Vacaguti*, *gu* ist beschädigt, aber erkennbar. Für *ta*
ta apâsaṃḍe lies *atapâsaṃḍe*; der Schreiber scheint aus Versehen das zweite Akshara vorgesetzt, nachher die nöthige Correctur gemacht und schliesslich vergessen zu haben, das überflüssige *ta* zu entfernen. Lies *pujâ palapâsaṃḍagalahâ vâ no siyâ*; die obere Reihe allein gilt, wie Senart mit grossem Scharfsinne herausgefunden hat. Der Beweis für die Richtigkeit seiner Ansicht ist auf dem Abklatsche deutlich geliefert. Denn durch die Buchstaben der unteren Reihe läuft von *vâ* bis *vâ* ein dicker Strich, welcher anzeigen soll, dass sie nicht gelten. Ich habe dies in der obigen Umschrift durch untergesetzte Puncte angedeutet. Cunningham hat dies nicht bemerkt und die natürlich stark beschädigten Buchstaben der unteren Reihe zum Theil unrichtig gelesen. Auch sind die Buchstaben der oberen Reihe nicht ganz richtig gestellt. *Shiyâ*, *shi* ist sehr verwischt, doch das *i* erkennbar.

Z. 32. *Apakalanasi*, Cunningham's Lesung *apakalaṃnasi* ist möglich, aber der scheinbare Anusvâra wohl nur zufällig entstanden. *Lahukâ*, die einstige Existenz des *u* wird durch die starke Verdickung des unteren Theiles von *ha* erwiesen. *Tasi*, die Lesung *taṃsi* ist möglich, aber bei dem Zustande der Inschrift nicht rath-

sam. Lies *pujetaviyā*. *Akālana* ist wahrscheinlich ein Schreibfehler für *pakalanena*. *Vaḍhiyati*, *ye* ist nicht wahrscheinlich, da der mittlere Strich des *ya* nur etwas verdickt zu sein scheint. Das über der Linie stehende *pi* ist an eine falsche Stelle gesetzt, man muss *palapaśaḍā pi vā* lesen. *Upakaleti*, *le* ist ganz deutlich. Lies *tadaṃnathā*, wie in der Girnār Version; das übergesetzte *dā* ist rechts so beschädigt, dass es auch *da* gelesen werden kann. Lies *kalaṃta*, von *lo* und *ti* sehe ich nichts; *la* ist oben auch links etwas beschädigt. *Chanati* ist ganz deutlich, das *le* von *upakaleti* ist stark beschädigt und durch Seitenstriche rechts und links verunstaltet. *Panāti* scheint mir durchaus sicher.

Z. 33. Lies *palapāshaḍam*. *She* ist, wie mir scheint, sicher, obschon sich rechts von der Spitze unbestimmte Striche und Puncte finden. *Kalaṃta* ist ganz deutlich. *Upahaṃti*, der Strich rechts von *pa* ist zu formlos, als dass er *ā* sein könnte. *Atapāsaṃḍashe*, die zweite Curve des *sha* ist etwas verwischt, aber erkennbar. *Samavāyera*, die Form des Aufsatzes auf dem *ā*-Striche des *vā* zeigt deutlich, dass derselbe zufällig ist. *Aṃnamanashā*, das anlautende *a* ist so deutlich, wie irgend möglich. *Shuneyu vā shushusheyu vā ti*, ist deutlich genug, nur ist das zweite *vā* etwas beschädigt und dadurch einem *vā* nicht unähnlich geworden. Die Lesung *kiṃti* ist möglich, es finden sich aber zwei grosse Puncte hinter *ki*.

Z. 34. Lies *sharapāshaṃḍā*. *Bahushutā*, die zweite Curve des *sha* ist etwas verwischt, aber erkennbar. Lies *kayānāgamā*. *Haveyu*, der obere Theil des *ha* ist rechts beschädigt, und ein sehr tief sitzender Strich nach rechts irrthümlich von Cunningham für *ā* angesehen; *u* ist ganz deutlich. Die falsche Form *devānā* für *-naṃ* ist ganz deutlich. *Manati*, hinter *ma* steht allerdings ein Punct, der mir aber zufällig zu sein scheint, die Spitze des *ta* ist stark beschädigt, aber das *i* noch erkennbar. *Sharapāshaṃḍasi*, *si* ist unten stark beschädigt und einem *ti* nicht unähnlich, doch glaube ich die Curve des Haupttheiles des *sa* zu erkennen, der Haken links ist, wie öfter in diesem Theile der Inschrift geschieht, in einen geraden schräg an die Hauptcurve gehängten Strich verwandelt. Die ursprüngliche Form des Akshara scheint  gewesen zu sein. Von dem *yā* von *nikāyā* sehe ich keine Spur.

Z. 35. *Etishā*, das *i* ist recht deutlich. *Atapashaṃḍavaḍhi*, neben *ḍa* findet sich rechts ein formloser Strich, der sicher zufällig ist. Das Ende des Edicts ist nicht durch den gewöhnlichen Halbkreis, sondern durch | angedeutet. Cunningham's irrthümliche Abtheilung, vermöge welcher das Wort *athavashābhisitasha* zu diesem Edicte gezogen wird, ist von Kern (Jour. Asiatique VIIième Serie XX, 103) sehr scharfsinnig erkannt worden. Dieselbe war mir seit 1877 bekannt und in meinem Exemplar des Corp. Inscr. eingetragen und ist auch von Paṇḍit Bhagvānlāl Indrājī unabhängig gefunden.

Uebersetzung der Khālsī Version.

Der göttergeliebte König *Priyadarśin* ehrt die Mitglieder aller Secten durch Gaben und mancherlei Ehrenbezeigung. Doch hält er nicht so viel von Freigebigkeit und Ehrenbezeigung als wovon? „(Davon) dass ein Wachsen (ihres) Kernes stattfinde". Das Wachsen des Kernes aller Secten (geschieht) auf mannigfache Weise. Die Wurzel desselben ist aber die Vorsicht im Reden. Wie (ist das zu verstehen?) „Das Hochpreisen der eigenen Secte oder das Schmähen fremder Secten soll ohne Grund (gar) nicht vorkommen und, (wenn es) aus dem einen oder dem andern Grunde (gerechtfertigt ist), soll es mässig sein. Fremde Secten müssen aber geehrt werden, (wenn dies) aus dem einen oder dem andern Grunde (gerechtfertigt ist)". Wer also handelt, fördert seine eigene Secte ausserordentlich und thut auch fremden Secten Gutes. Wer anders handelt, schadet seiner eigenen Secte und thut fremden Secten Uebles. Denn wer immer seine eigene Secte für heilig erklärt und alle fremden Secten schmäht gerade aus Ergebenheit gegen die eigene Secte — wie so? (indem er denkt): „ich will meiner Secte Glanz verleihen" — der schädigt, indem er so handelt, seine eigene Secte ganz ausserordentlich. Eintracht allein frommt (allen). Wie (ist das zu verstehen?) „Man soll das Gesetz der Andersdenkenden hören und zu hören wünschen". So (lautet) auch der Wunsch des Göttergeliebten. Wie denn? „Möchten alle Secten vielerlei (Predigt) hören und reine Lehre haben". Denjenigen, welche an dieser oder an jener (Lehre) Gefallen finden, soll man sagen: „Der Göttergeliebte hält nicht so viel von Freigebigkeit und Ehrenbezeigung als wovon? „(Davon) dass bei allen Secten ein Wachsen des Kernes stattfinde, und (zwar) ein mächtiges". Zu diesem Zwecke sind die Gesetzesoberen, die Beamten welche die Frauen beaufsichtigen, die Vacabhumikyas und andere Collegien thätig, und die Frucht einer solchen (Handlungsweise) ist dies, dass die eigene Secte (eines Jeden) gefördert wird und das Gesetz in (hellerem) Glanze strahlt.

Anmerkungen.

Auch das zwölfte Edict ist von meinen Vorgängern, Kern und Senart, so glücklich erklärt worden, dass meine Uebersetzung nicht viel Neues bieten kann. In einigen wenigen Puncten weiche ich jedoch von Senart ab.

Erstlich lese ich, wie Kern, Girnār Z. 5: *yo hi koci ātpapāsamḍam pūjayati parapāsamḍam va garahati savaṃ ātmabhatiyā*, und entsprechend Khālsī 32—33: *ye hi kecha atapāsaṃḍa punāti palapāshaḍa vā galahati shave atapāshaṃḍabhatiyāvā*; übersetze aber, indem ich *savaṃ* und *shave* mit dem vorhergehenden Substantivum verbinde: „Denn jeder, der seine eigene Secte für heilig erklärt, j e d e fremde Secte aber aus Anhänglichkeit an die eigene schmäht" etc. Man vermeidet auf diese Weise

वुढे । शतसहसमाते । तत हते । बहुतावतके । वा मटे । तता पछा । अधुना लधेसु । कलिंग्येसु । तिवे धंमवाये

36. धंमकामता । धंमानुसथि चा । देवानं पियसा [।] से अथि अनुसये । देवानं पियसा । विजिनितु । कलिंग्यानि । अविजितं हि । विजिनमने । एतता । वधे वा । मलने वा । अपवहे वा । जनसा । से बाढ । वेदनियमते । गलुमते चा । देवानं पियसा । इयं पि चु । तता । गलुमततले । देवानं पियसा [।]

37. सवता वसति बंभना वा समन वा अने पाशंडगिहिथा वा येसु विहिता एसा अगभुतसुसुसा मतापितिसुसुसा गलुसुसुसा मितसंथुतसहायनातिकेसु दासभटकसि सम्यापटिपति दिढभतिता तेसं तता होति उपघाते वा वधे वा अभिलतानं वा विनिखमने [।]

38. येषं वा पि संविहितानं सिनेहे अविपहिने एतानं मितसंथुतसहायनातिक्य वियसने पापुनाति [।] तता से पि तानमेवा उपघाते होति [।] पटिभागे चा एषे सव मनुस . गलुमते चा देवानं पियसा [।] नथि चा से जनपदे यता नथि इमे निकाया आनंता येनेष

39. बंभने चा समने चा [।] नथि चा कुवापि जनपदसि यता नथि मनुसानं । एकतलसि पि । पासडसि । नो नाम पसादे । से आवतके जने । तदा कलिंगेसु लधेसु हते च मटे चा । अपवुढे च । तता सतभागे वा । सहसभागे वा । अज गुलुमतेवा देवानं पियसा [।]

Anmerkungen.

Z. 35. Die Silbenabtheilung im ersten Worte ist natürlich falsch und *aphavashābhisitashā* zu lesen. *Kaligyá*, die Gruppe *gya*  ist ganz deutlich und der Punct den Cunningham zwischen *g* und *y* setzt, nicht vorhanden. Wäre der Punct aber auch vorhanden, so könnte die Gruppe doch nicht *khya* gelesen werden, da *kha* auf dem Khalsi Felsen stets unten eine Schleife hat, .

Das auslautende *â* ist ganz deutlich. *Digaḍhamâte* sieht beinahe wie °*mâte* aus; Cunningham's Lesung *mâta* ist dadurch veranlasst, dass das folgende Interpunctionszeichen links in der Mitte durch einen Riss mit *te* verbunden ist. *Pinashatoshuhase*, *ta* ist durch einen starken aufwärtsgehenden Riss verunstaltet, der Vocal von *se* ist etwas verwischt. *Yetaphâ*, das zweite Zeichen ist undeutlich. Es hat mit einem *ta*, dessen mittlerer Theil ausgebrochen ist, die meiste Aehnlichkeit, aber links findet sich noch ein Haken wie von einem *ya* und rechts ein flacher Horizontalstrich. *Apavaḍhe*, Cunningham's *me* ist durch die vollständige Zerstörung des Interpunctionszeichens, dessen oberer Theil aus einem grossen unregelmässigen weissen Flecke hervorsieht, entstanden. *Šatashahashamâte*, *ha* ist deutlich, das *e* aber von der sehr verdickten Spitze des *ta* beinahe ganz verschlungen. °*tâvatake*, die Spitzen der beiden *ta* sind zerstört; die richtige Lesart aber nicht zweifelhaft. *Mate*, *ma* ist klar genug, *te* aber verunstaltet. *Tatâ pachâ*, die beiden *ta* sind sehr beschädigt, das *â* aber deutlich; *châ* ist sehr gut zu erkennen, *pa* aber durch Risse rechts beinahe in *tha* verwandelt. *Adhunâ*, das *a* ist links zerstört, *dhunâ* ganz deutlich. *Kaligyeshu* ist deutlich. *Dhammavâye*, die Spitze von *vâ* ist sehr beschädigt und das *â* nicht deutlich.

Z. 36. Für *dhammakâmatâ* könnte man auch *dhammakammatâ* lesen. *She* sieht beinahe wie *je* aus, die ursprüngliche Form scheint  gewesen zu sein, wäre das Zeichen  (*ja*), so würde der *e*-Strich in der Mitte sitzen. *Vijinitu* ist mit Ausnahme des letzten Akshara, dessen Vocal etwas verwischt ist, ganz deutlich. Lies *apavâḍhe*. *She bâḍha*, *sha* ist ganz unkenntlich, *ḍha* ist nicht ganz deutlich, obschon es nicht *ḍhi* gelesen werden kann. *Vedaniyamate*, der Punct hinter *da* steht zu hoch, als dass er ein Anusvâra sein könnte, *ni* ist deutlich. *Galumate câ*, das *u* ist in einen grossen weissen Fleck ausgeartet. Nach *câ* folgt blos ein Interpunctionszeichen und von Cunningham's *bawa* ist keine Spur zu sehen. *Tatâ galumatatalaṃ tato* ist möglich, aber nicht wahrscheinlich; man kann auch °*talâ* für °*talaṃ* lesen.

Z. 37. Lies *shamanâ*. *Ane*, das *e* ist in einen grossen weissen Fleck verwandelt. [*Pu*]*jâ* sieht beinahe wie *thasâ* aus, doch lässt sich aus der Krümmung des oberen Theiles des zweiten Akshara folgern, dass es ein *ja* war, und die Unregelmässigkeit der sehr beschädigten ersten deutet auf ein *pu*; statt des *u* finden sich eine Menge grosser weisser Flecke. *Agabhutu*°, *agabh* lässt sich mit Sicherheit erkennen, das *u* ist aber nicht deutlich, da die Verticalstriche des *bha* ausserordentlich verdickt sind und nur eine kleine Spitze hervorragt. Lies *mâtâ*° und (mit Senart) *galumashushâ*. Von Cunningham's *nâtikesha shushâ* steht nichts da, nach *nâtikesha* folgt unmittelbar *dâsabhatakasi*, dessen *ta* ganz zerstört ist. *Samyâpatipati*, das *sa* ist ganz zerstört, das *ya*

unter *ma* ist durch Ausbrechen der inneren Theile zu einem Halbmond geworden. *Diḍhabhatitā* ist vollkommen deutlich. *Tesaṃ tatā hoti*, der Anusvāra ist zweifelhaft und die nächsten drei Aksharas sehr beschädigt. *Upaghāte*, *u* ist ganz zerstört und *pa* schwer erkennbar. *Vā vinikhamane*, *vi* ist durch einen flachen Riss oben links beschädigt, der Cunningham's *vikhi* veranlasst hat.

Z. 38. *Yesham vā pi shaṃvihitānaṃ*, die ersten beiden und das fünfte Akshara sind sehr undeutlich und die Anusvāras keineswegs sicher. *Shinehe*, *ha* ist beschädigt, aber bei sorgfältiger Betrachtung erkennbar, *e* deutlich. *Shahāyanātikya | viyasane*, die ersten sechs Aksharas sind übel zugerichtet, *vi* ist erkennbar, *ne* kann auch *naṃ* gewesen sein. *Pāpunāti*, *u* ist deutlich, *ī* halb verwischt. *She pi*, *e* ist wahrscheinlicher als *o*. *Upaghāte hoti. Paṭibhāge*, die Lesung *pā* ist möglich, doch sitzt der Strich für ein wirkliches *ā* zu tief, *ṭi* sieht, da die Spitze zerstört ist, wie *ṭo* aus, *ge* ist deutlich. *Sharaṃ* ist sicher, der Anusvāra aber durch einen breiten Strich mit dem folgenden *ma* verbunden, so dass dies wie *me* aussieht. Man kann auch *mana* für *manu* lesen. Es sieht beinahe so aus, als ob noch ein Consonant über dem *ya* gestanden hätte. *Galumate vā* ist sehr beschädigt, aber erkennbar. Die Spitzen der folgenden Aksharas sind so beschädigt, dass es leicht ist falsche *ā*-Striche herauszulesen, in dem zweiten *nathi* ist das dentale *tha* deutlich. Lies *anaṃtā*.

Z. 39. Cunningham's *baṃbhane* steht nicht da; *bam*, das *mha* gelesen werden muss, ist sicher. *Manushānam* ist sicher. Der letzte Vocal von *ekatalashi* verschwimmt in einem grossen weissen Flecke. *Pāshaḍashi*, *ḍa* ist durch einen Riss unten entstellt, so dass es einem *ai* nicht unähnlich ist. *La(dhe)sha*, *la* ist halb sichtbar, *dhe* durch einen Riss zerstört, *sha* halb sichtbar. *Hote* ist mit Mühe zu erkennen. *Mate vā | apavuḍhe va*, ist sehr übel zugerichtet und nur mit grosser Mühe zu reconstruiren: von *a* sind nur die Haken links zu sehen und das Interpunctionszeichen ist mit dem unteren Theile des *a* durch einen Riss verbunden; so ist Cunningham's *vāpe paruḍha* entstanden. Das folgende *va* ist fast zerstört und das mit den Resten desselben durch Risse verbundene Interpunctionszeichen hat Cunningham's *ba* veranlasst. *Shatabhāge vā | shahashabhāge*, *shata* ist gerade erkennbar, aber *puta* nicht unähnlich. Die beiden *e*-Striche gehen deutlich aufwärts wie in den späteren Inschriften der nachchristlichen Zeit.

Uebersetzung der Khâlsi Version.

Als der göttergeliebte König *Priyadarśin* acht Jahre gesalbt war, wurde (das Land) *Kaliṅga* (von ihm) erobert [1]. Hundert und fünfzig tausend Seelen [2] wurden von dort [3] weggeschleppt, hunderttausend wurden da erschlagen und vielmal ebenso viele starben. Darnach [4], jetzt nachdem (das Land) *Kaliṅga* genommen

ist, (hat) bei dem Göttergeliebten ein eifriges Streben [5]) nach (der Kenntniss des) heiligen Gesetzes (*dharma*), eine (eifrige) Liebe zu dem heiligen Gesetze und ein (eifriges) Lehren des heiligen Gesetzes (sich eingestellt). Das (ist) die Reue des Göttergeliebten ob der Eroberung des (Landes) *Kaliṅga*. Denn wenn ein nicht erobertes (Land) erobert wird [6]), (so findet) dort sowohl ein Morden, als ein Sterben und ein Wegschleppen der Menschen (statt). Das erscheint dem Göttergeliebten schmerzlich und erscheint (ihm) bedauerlich. Folgendes jedoch erscheint dem Göttergeliebten am allerbedauerlichsten. Ueberall wohnen sowohl Brahmanen, als Asceten und auch andere Hausväter (verschiedener) Secten [7]), bei denen Verehrung (der Götter) [8]), Gehorsam gegen die Erstgeborenen [9]), Gehorsam gegen die Eltern, Gehorsam gegen die Lehrer, geziemendes Benehmen gegen Freunde, Bekannte, Genossen und Verwandte, gegen Sclaven und Diener und treue Anhänglichkeit geübt wird [10]). Diese betrifft bei solchen (Gelegenheiten) sei es Schädigung, sei es ein gewaltsamer Tod, sei es Trennung von (ihren) Geliebten. Unglück erleiden ferner die Freunde, Bekannten, Genossen und Verwandten derjenigen, (welche selbst) wohl aufgehoben [11]) (sind), deren Zuneigung (aber) mächtig ist. Da trifft die Schädigung (der Freunde und Verwandten) auch eben diese (selbst unverletzten). Alles dies erscheint in seinen Einzelheiten dem Göttergeliebten [schmerzlich] [12]) und bedauerlich. Es giebt auch kein Land, wo sich nicht diese zahllosen Gemeinden, in welche diese Brahmanen und Asceten (getheilt sind) finden [13]) und es giebt auch nirgendwo ein Land [14]), wo die Leute nicht an einer der vielen Secten Gefallen finden. So viele Menschen damals bei der Eroberung von *Kaliṅga* erschlagen, gestorben und weggeschleppt sind, (schon) ein Hundertstel oder ein Tausendstel davon erscheint jetzt dem Göttergeliebten bedauerlich.

Anmerkungen.

1) Der allgemeine Sinn dieser Hälfte des dreizehnten Edicts ist von Senart trotz des schlechten Textes den er vor sich hatte, in meisterhafter Weise klar gestellt. Nachdem nun durch die Veröffentlichung von Kern's scharfsinniger Conjectur auch der richtige Anfang des Documentes bekannt geworden ist, bleibt mir für die Erklärung wenig mehr zu thun übrig, als zu zeigen, dass die Conjecturen meiner Vorgänger zum grossen Theile den Thatsachen entsprechen und einige Einzelheiten zu berichtigen.

Die Thatsachen, welche wir aus diesem Edicte lernen, nämlich, dass Aśoka in seinem neunten Regierungsjahre *Kaliṅga* einnahm, damit seine Laufbahn als Eroberer abschloss und sich hernach dem Missionswesen zuwendete, haben für die Geschichte des Königs grosse Bedeutung. *Kaligyā* ist, wie die Form *kaligyāni* (Z. 36) zeigt, Nom. Pl. des Neutrum, welches, wie in *pāshaṃḍāni*, *panajitāni* u. s. w. für das Masc. steht.

2) Wie das unten gebrauchte *jana* zeigt, bezieht sich *pāna* hier nicht auf „lebende Wesen" im allgemeinen, sondern nur auf Menschen.

3) *Yetatupha* lese ich als ein Wort und betrachte es als eine sehr starke Corruption von *etamhā*, *etasmāt*. Im nächsten Satze entspricht *tato* (*hate*) und weiterhin (Z. 36) *etatā* (*vadham vā malane vā apavahe vā*). Was die Vertretung von *mhā* durch *phā* betrifft, so ist dieselbe durch die Formen *aphe* und *tuphe* (Kern Jaartelling p. 102, Senart, Jour. As. VIIIme Serie 1, 184 folg.) als möglich erwiesen und schon richtig erklärt. Zu den von Kern und Senart angeführten Beispielen kann man noch *kaphata* (Dehli V, 5) fügen, welches Senart richtig mit Sanskrit *kamatha* zusammengestellt hat. Die Zwischenform ist *kamhata* mit der gewöhnlichen Umstellung der Aspiration. Ich muss bemerken, dass ich aus einer brieflichen Mittheilung Kern's ersehe, dass er dieselbe Deutung des Wortes gefunden hat.

4) Die Construction von *tatā pachā* „darnach", wie Kh. und G. übereinstimmend lesen, ist der in den modernen Prakrits gebräuchlichen, z. B. im Gujarātī *tyāre pachī* analog.

5) Den zweiten Theil des Compositums *dhammavāye* leite ich von der Sanskrit-Wurzel *vī* ab, obschon *vāya* ebenso wenig bisher belegt ist, als das von Senart vorgeschlagene *avāya*, welches auch mit Verlust des Anlauts zu *vāya* werden könnte. Es wäre übrigens auch möglich, dass *vāya* für *vāda* stände, obschon der in der Mahārāshṭrī und andern Prakrits gewöhnliche Ausfall eines mittleren *da* in Aśoka's Inschriften kaum nachzuweisen ist. Das Adjectiv *tīve* verlangt ein Wort wie „Lust zu", „Streben" oder „Forschen nach".

6) *Vijinamane* ist, wie *vijinitu* im vorhergehenden Satze, aus der erweiterten Wurzel *jin* regelrecht gebildet und, wie Senart erkannt hat, als Nominativus absolutus gebraucht. Aehnliche Constructionen kommen auch in dem älteren Sanskrit mitunter vor und oben XI, 30 findet sich *Se tathā kalamta* in derselben Bedeutung.

7) Ich nehme *pāsamḍagihithā* als ein *madhyamapadalopin* Compositum und erkläre es durch *pāshaṇḍabhaktāḥ gṛihasthāḥ*. Grammatisch ist Senart's Auffassung, der *pāsamḍa* für *pāsamḍā* als Nom. Plur. fasst, bei dem häufigen Vorkommen von Nom. Plur. auf *a* nicht unmöglich, aber wegen der Parallelstelle unten nicht wahrscheinlich (siehe Note 14).

8) *Pujā* wird die je nach Secte und Stand verschiedene religiöse Verehrung des Feuers, gewisser Götter, des Brahman u. s. w. bezeichnen.

9) *Agabhuta* i. e. *agrabhūta* „erstgeboren" ist ein Synonym von *agrajanman* und kann sowohl „Leute von höherer Caste" als

„ältere Geschwister" bedeuten. Beides passt, aber das erstere am besten, da auch dem heterodoxen Inder die Ehrfurcht vor den höheren Kasten tief im Fleische steckt. Auch schreibt *Aśoka* wiederholt die Freigebigkeit und Ehrerbietung (*saṃyāsampaṭipati*) gegen Brahmanen vor. Senart's Vorschlag unter *agabhuta* „die hohe Obrigkeit" zu verstehen scheint mir zu europäisch.

10) *Yeśu vihitā* könnte auch durch „für welche — vorgeschrieben ist" bedeuten.

11) *Shaṃvihitānaṃ* i. e. *samyagvihitānām* oder *yaiteshaṃ samyag vidhānam upāyaḥ kṛitaḥ teshām*. Das Pet.-Lex. (धा + वि) führt ein Beispiel des absoluten Gebrauches des synonymen *suvihita* an.

12) Ich bin nicht im Stande für das mit *manu* oder *mana* beginnende Wort eine sichere Herstellung vorzuschlagen, doch ist es klar, dass es ein Synonym von *vedaniyamate* (Z. 36) war. Wahrscheinlich ist ein Wort, welches *kheda* oder *tāpa* bedeutete, verloren gegangen. Falls die Lesung *manu* richtig ist, so könnte dies durch *manyu* erklärt werden, welches auch *śoka* bedeutet. Senart's Correctur *savam anugamaṃ* ist nicht wahrscheinlich, da der Anusvāra und das *ma* ganz deutlich sind.

13) *Nikāyā ānaṃtā* (lies *anaṃtā*) *yenesha baṃbhaṇe cā samane cā* „die zahllosen Gemeinden", sind höchst wahrscheinlich die verschiedenen Unterabtheilungen in welche sich Brahmanen nach ihrer Abstammung und ihren Schulen und die Asceten nach ihren Doctrinen theilten. Es lässt sich durch die Inschriften nachweisen, dass sehr viele der heutigen Localabtheilungen der Brahmanen, wie Sārasvata, Gauḍa, Deśastha, Nāgara u. s. w. ausserordentlich alt sind, und an dem Alter der Brahmanischen Schulen ist ja kein Zweifel. Ebenso ist die frühe Existenz verschiedener Asceten-Schulen sowohl aus der älteren buddhistischen wie aus der brahmanischen Literatur bekannt (siehe z. B. das Brahmajāla Sūtra, Grimblot Sept Suttas p. X und Vasishṭha XXI, 33). *Yena* ist adverbiell, im Sinne von „worin, wodurch" gebraucht und ein Verb wie „enthalten sind" oder „eingetheilt sind" zu ergänzen.

14) *Kurāpi*, das Senart in *kutāpi* ändern will, ist natürlich beizubehalten, da es der regelrechte Vertreter von *kvāpi* ist. *Janapadashi* sollte eigentlich im Nom. stehen. Der Locativ scheint aber in Folge einer Attraction an *kurāpi* gebraucht zu sein. Unter den *Pāshaṇḍas* sind die verschiedenen Secten, wie Jainas, Ājīvikas, Bauddhas u. s. w. zu verstehen. Die ganze Stelle entspricht dem oben gegebenen, *savata vasati baṃbhanā vā samanā vā ane pāsaṃḍagihithā vā*.

Anzeigen.

Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von F. Dieterici. Leipzig 1883. 8. XVIII u. 224 Seiten.

Der Textausgabe der sogenannten Theologie des Aristoteles hat Hr. Prof. Dieterici fast unverzüglich die Uebersetzung ins Deutsche folgen lassen. Er hat damit sein neuestes Werk zum Abschluss gebracht und die Kenntnissnahme, Benutzung und Verwerthung desselben auch denen ermöglicht, welche, ohne selbst Arabisten zu sein, sich für philosophische Forschungen der Araber interessiren. Ich möchte fast vermuthen, dass den Letzteren das Werk willkommener sein werde, als den eigentlichen Arabisten, die sich bisher, wie bekannt, um die philosophischen Schriften der Araber fast Alle sehr wenig bekümmert haben. Jenen Anderen aber, unter denen ich hauptsächlich classische Philologen verstehe, wird dies Werk bei ihren Studien über die alte Philosophie und deren Verbreitung als neu erschlossene Quelle neue Belehrung oder auch weiteren Aufschluss gewähren, mag vielleicht auch zu Verbesserung von Stellen im griechischen Texte — falls ein solcher zu Grunde liegen sollte — beitragen.

Verwendbar für solche Zwecke ist eine Uebersetzung aber nur in dem Falle, dass sie wortgetreu und richtig ist und nicht bloss allgemein und ungefähr den Sinn des Originals wiedergiebt. In dieser Beziehung entspricht dieselbe allen berechtigten Anforderungen. Ich habe sie mit dem Texte verglichen und glaube für die Richtigkeit derselben eintreten zu können. Dass es einige schwierige Stellen darin giebt, in denen man vielleicht eine andere Auffassung des Textes vorziehen möchte, will ich nicht bestreiten; aber auch da lässt sich schwerlich behaupten, dass der wiedergegebene Sinn falsch sei und dem Grundtext widerspreche. Ich habe mir nur e i n e Stelle angemerkt, an der sowohl in der Uebersetzung als auch im arabischen Texte eine Aenderung nothwendig ist. Der Herausgeber hat das Bedenkliche der Stelle auch schon selbst erkannt, indem er das fragliche Textwort in der Uebersetzung selbst verführt. Es

heisst S. 11, Z. 9: nur nennt dieser den Leib as-sadà (Rost) und bezeichnet er damit diese Welt in ihrer Gesammtheit.

Mit der Anmerkung zu dieser Stelle (S. 197, letzte Zeile) wird nichts gewonnen; sie weist nicht nach, dass Empedokles den Leib Rost genannt habe. Es würde auch schon deshalb unmöglich sein, weil nach S. 11, Z. 8, Empedokles mit Platon übereinstimmt; dieser nennt den Leib mit Bezug auf die Seele eine Höhle, also muss jener den Leib ebenso, nur mit etwas anderer Wendung, aufgefasst haben. Die lateinische Uebersetzung (ed. Rom 1519. Blatt 4 rect. Zeile 1—2) hat: Sic etiam opinatur Anticles magis adhuc nocuus corpus carcerem. Sie ist hier so ungenau wie gewöhnlich. Nach Plotin ist der von Empedokles hier gebrauchte Ausdruck *ἄντρον*, was in der That dem Platonischen entspricht. Das Textwort الصدى ist also sicher unrichtig, es muss geändert werden in الصدف und der Handschriftenkundige wird die Möglichkeit der Verwechselung von ف und ى am Ende eines Wortes zugeben. Dann heisst die Stelle: nur nennt dieser den Leib die Muschel. Wie in der Muschel die Perle eingeschlossen ist, ebenso ist die Seele im Leibe eingeengt, ebenso in der Welt selbst die Creatur und die geistigen Kräfte.

Ausser der Treue hat die Uebersetzung noch einen besonderen Vorzug: sie ist mit Gewandtheit und Geschmack abgefasst und liest sich glatt und gefällig; die Anmerkungen, welche zu schwierigeren Stellen hinzugefügt sind, geben nicht bloss Aufschluss über dieselben, sondern behandeln zugleich auch die hauptsächlichsten philosophischen Ausdrücke der Araber, identificiren dieselben mit denen der Griechen und belegen sie mit classischen Stellen aus Platon und Aristoteles, fixiren auch öfters den Sprachgebrauch durch Parallelstellen aus Proclus. Diese Berücksichtigung der oft vorkommenden und schwierigen philosophischen termini ist mit Dank hervorzuheben und wir freuen uns, dass der Verfasser nach Beendigung seines Textauszuges aus der wichtigen Philosophischen Encyclopädie der Lauteren Brüder eine grössere, jene termini umfassende Arbeit, ein philosophisches Lexicon in 4 Sprachen — Arabisch, Griechisch, Lateinisch, Deutsch — mit Belegstellen herauszugeben verheisst. Grade ein solches Werk fehlt: denn die arabische Lexicographie hat das philosophische Gebiet fast ganz ausser Acht gelassen, und demgemäss kehren auch unsere europäischen Lexica, welche (ausser Dozy, der andere Zwecke verfolgt) nach den arabischen Originalwörterbüchern gearbeitet sind, sich an Philosophica gar nicht, obgleich freilich Freytag den Text der Definitiones des Elġorǵânî recht oft in seinem Lexikon anführt, aber in der Regel, ohne zu dem Verständniss desselben das Geringste beizutragen. Die Anmerkungen, auch bloss als Vorstudien dazu angesehen, zeigen, dass er der Aufgabe gewachsen ist: sie zeigen aber ausserdem, dass er auch nach anderen Seiten hin, auf dem ganzen Gebiete, gründlich Bescheid weiss.

Er zeigt dies schon, von vornherein, in der gehaltreichen Vorrede, in der er den Entwicklungsgang der arabischen Philosophie in Kürze kennzeichnet. Als Resultat seiner Forschung stellt er die Sätze auf: dass die Araber erst durch die Neoplatoniker, hauptsächlich Plotin und Porphyrius, den Aristoteles kennen gelernt haben; dass die philosophischen Studien im Orient während des 8. bis 10. Jhdts. auf Plotins Lehren begründet, während der reine Aristotelismus erst im 11. Jhdt. bei den Arabern in Spanien zur Geltung kommt; endlich dass die vorliegende Theologie, das dem Aristoteles untergeschobene Werk, von speciell plotinischer Färbung sei. Er präcisirt den Satz dahin, dass wir, den Enneaden Plotins gegenüber, hier eine knappe, klare, in Fragen und Antworten geregelte Lösung der schwierigsten Probleme der späteren griechischen Philosophie haben, für deren Verfasser er den Porphyrius halten möchte. Dass der Grund, auf welchem das Werk steht, Plotinisch sei, hat Dieterici erkannt und sein Verdienst ist es, dies festgestellt zu haben. Hätte er, unter eingehender Berücksichtigung des Plotinischen Werkes, dies Thema ausführlicher behandelt, wofür wir grade ihm besonders dankbar gewesen sein würden, so wäre er wahrscheinlich zu einem anderen Ergebniss gelangt als Rose, der in seiner Anzeige des Werkes in der Deutschen Litteraturzeitung 1883 No. 24 behauptet, dass diese Theologie nur als hie und da herausgerissene Stellen der Enneaden anzusehen seien. Dies zu erweisen dürfte doch wohl schwer halten; alsdann müsste sich der arabische Worttext mit dem des Plotin an denjenigen Stellen decken, welche über denselben Gegenstand handeln, und das ist — so weit meine Kenntniss darin reicht — doch nur selten der Fall.

Die Sache kann sich auch anders verhalten. Wer diese Theologie durchliest, wird darin ein zusammenhängendes Ganzes, eine systematische Behandlung des Gegenstandes, eine im Ganzen gleichmässige Darstellung der Emanationslehre — um sie in Kürze so zu nennen — finden. Also ein System, keine Bruchstücke, keine Fetzen und Lappen! Plotinische Ideen, aber nicht dem Werke Plotins unmittelbar entnommen. Also vielleicht ein Auszug daraus? Schwerlich! Derselbe würde sich nur auf die 4. und 5. Enneade beziehen können, wäre dann aber mit dem zu Grunde liegenden Texte des Plotin, Einiges benutzend, das Meiste bei Seite lassend, völlig Anderes hineinziehend, so verfahren, dass das Werk nicht mehr ein Auszug, sondern freie Bearbeitung zu nennen sein würde. Und ein eigenes Werk, das reichlich so gut Psychologie als Theologie hätte genannt werden können, liegt hier vor, selbständig der Form nach und abhängig dennoch von den Lehren Plotins, an einigen wenigen Stellen selbst bis auf den Ausdruck. Von wem anders könnte ein solches Werk herrühren als von einem Schüler Plotins, von wem eher und wahrscheinlicher als von Porphyrius, dem begeisterten Anhänger seines Lehrers und Meisters, dem redegewandten, schriftkundigen und schreiblustigen Denker? Es ist nicht schwer sich vor-

zustellen, dass er gerade das Gebiet der Seelenlehre in einer Reihe von Vorträgen abgehandelt habe, die er dann, gewissermassen in einem Leitfaden, als besonderes Werk herausgegeben hätte. Dann ist der an der Spitze des Werkes stehende Ausdruck „commentirt von Porphyrius“ ganz berechtigt: zu Grunde liegen die Ideen und die Lehre Plotins, die Wortfassung aber, die Erläuterungen und die Erweiterungen und Zusätze sind Werk des Schülers. So konnte er aus den Enneaden Ausdrücke und Stellen wörtlich entnehmen, aber er brauchte es nicht; er konnte die darin enthaltene Vision benutzen und that es: damit wird sein Werk aber nicht zu einem Werke Plotins.

Grade Porphyrius, der fleissige Gelehrte und Schriftsteller, war bei seinen ausgedehnten Studien besonders geeignet, dem christlichen Neoplatonismus, wie er bei Origenes zum Ausdruck kommt, entgegen zu treten. Betrachtet dieser Christ die Welt nur als Gegensatz gegen das Geistige, so überbrückt jener Heide, eben als Schüler Plotins, die Kluft zwischen Geist und Welt durch die Physis. Er entwickelt in seiner Theologie, ohne sich auf Christus und dessen Bedeutung einzulassen, das Hervorgehen der Vielheit „Welt“ aus der Einheit „Gott“ und zeigt die Entstehung des Alls als eine aus der geistigen Dynamis „Gott Geist Seele“ hervorgehende Energeia, ganz im Aristotelischen Sinne.

Das grieschische Original ist verloren gegangen, aber durch die Uebersetzung des 'Abd elmasîh ben 'abdallah nâ'ima elhimçî ins Arabische der Nachwelt erhalten. Er war freilich Syrer und hat, wie in dem Tarîkh elhokamâ (Cod. Berol. Peterm. II 738. Cod. Paris. Suppl. 672) öfters gesagt ist, ins Syrische übersetzt, z. B. auch ein Werk des Aristoteles, Sophistica betitelt. Etwas Arabisch hat er aber auch verstanden — wie aus dem angeführten Werke gleichfalls ersichtlich — und so können wir denn auch die an der Spitze des Werkes stehende Angabe, er habe dasselbe ins Arabische übersetzt, ohne Bedenken hinnehmen. Aber ganz correct wird er als Ausländer seine Sache wohl nicht gemacht haben und sollte Ahmed, ein Sohn des Khalifen Elmo'taçim billâh, durch dies Werk zu philosophischen Studien angeleitet werden, mussten etwaige sprachliche Unrichtigkeiten darin beseitigt werden. Dies Geschäft besorgte Alkindi, der, auf philosophischem Gebiet überhaupt gut beschlagen, sich speciell mit Aristoteles viel beschäftigt hatte. Verschiedene seiner Schriften hatte er commentirt, so auch die schon erwähnten Sophistica; auch hatte er einen Auszug aus der Poëtik desselben gemacht: im Auftrag des Khalifen, dürfen wir annehmen, unterzog er denn auch die Uebersetzung der Theologie der Durchsicht und der Ausbesserung. Allerdings lesen wir in Cod. Peterm. II 738, fol. 16 b, wo unter den Werken des Aristoteles die Theologie (اثولوجيا) aufgeführt wird — nebenbei bemerkt, der einzigen Stelle, an der ich das Werk citirt gefunden habe —, dass Elkindî dieselbe

commentirt habe (فسّره); es wird das aber wohl nur ein ungenauer Ausdruck sein und nichts anderes bedeuten sollen, als was hier in unserer Schrift mit „bessern, corrigiren" bezeichnet ist. Wobei denn eingeräumt werden muss, dass seine oben erwähnten „commentirenden" Schriften in Bezug auf andere Werke des Aristoteles vielleicht auch nur solche Correctur-Werke gewesen sind.

Möge der Herausgeber und Uebersetzer für die grosse Mühe, die er diesem schwierigen Werke gewidmet hat, sich entschädigt finden in dem Bewusstsein, dass er auch durch diese neue Arbeit der arabischen Wissenschaft einen bleibenden Dienst erwiesen, für welchen ihm die Nachwelt hoffentlich noch mehr Dank wissen wird als die Zeitgenossen.

Greifswald. W. Ahlwardt.

Les dialectes néo-araméens de Salamas. Textes sur l'état actuel de la Perse et contes populaires publiés avec une traduction française par Rubens Duval. Paris. F. Vieweg. 1883 (XII und 144 und 80 S. Octav).

Dies Werk schliesst sich in höchst erfreulicher Weise an das Socin'sche [1]) an. Duval giebt uns umfangreiche Stücke in den beiden syrischen Dialecten, welche in und bei Salamás, etwas westlich vom Nordende des Urmia-Sees, gesprochen werden. Der Dialect der dortigen Christen, welchem der grössere Theil des Buches gilt, ist allerdings nicht mehr ganz unbekannt; es ist sogar der erste neusyrische, in welchem die Europäer wirkliche Texte erhalten haben, denn die von Roediger (Z. f. d. K. d. M. II, 85 ff. und am Schluss der ersten Auflage seiner Chrestomathie) gegebnen Proben waren eben aus Salamás, und gleichfalls der 1841 in Rom erschienene Bellarmin'sche Catechismus, mit welchem Roediger's handschriftlicher Catechismus, den ich bei der Abfassung meiner neusyrischen Grammatik benutzen konnte, vielfach wörtlich übereinstimmt. Aber die regellose und oft ungeschickte Anwendung der syrischen Schrift machte den Gebrauch dieser religiösen Texte zu sprachlichen Zwecken etwas misslich, während sie allerdings nun, wo wir die genaue Darstellung der Laute haben, das von Duval Gebotne oft in erwünschter Weise bestätigen [2]).

---

1) ZDMG. XXXVI, 449 ff.

2) Aehnlich ist es mit der in diesem Jahre (1883) in Mosul erschienenen biblischen Geschichte in einem Fellîḥî-Dialect im Verhältniss zu Socin's und Guidi's [demnächst erscheinenden] Texten. Ich verdanke jenes Büchlein der oft bewährten Zuvorkommenheit Guidi's.

Dieser Dialect steht dem von Urmia sehr nahe; ohne Zweifel können sich Christen aus Salamās und Urmia ohne jede Mühe mit einander unterhalten. Der ganze grammatische Bau ist derselbe. Abweichend ist im Wesentlichen nur einiges Lautliche. In Salamās wird *a* vor Doppelconsonanz, mag dieselbe bleiben oder aufgelöst werden, zu *i*; das zeigt sich namentlich beim Verbum, wo es eine deutliche Unterscheidung der Verben 1. und 2. Classe (Pael) ermöglicht [1]). Vgl. noch *gibba*, *riba*, *kikē* 32, 17, *ginavi*, *rikāvi* für resp. ܓܒܐ, ܪܒܐ, ܟܟܘ̈ܗܝ „ihre Zähne", ܓܢܒܝ, ܪܟܒܝ. Aus *brita* 83, 14 erkennen wir so, dass die neusyrische Form für „Tochter" aus *brattā* hervorgegangen ist; dasselbe zeigt uns allerdings auch *brāta* (nicht *brātā*) der Mundarten, welche noch das affricierte *ṯ* besitzen. Dies *brattā* kann freilich gegenüber dem syrischen ܒܪܬܐ (ܒܢ̈ܬܐ, st. cstr. ܒܢ̈ܬ) nur als eine Umformung nach Analogie von Wörtern wie ܚܡܬܐ, ܟܠܬܐ u. s. w. angesehn werden. Wie weit jene Regel Ausnahmen erleidet, steht dahin. Die Vocalisation der Quadrilitteren richtet sich auch in dieser Hinsicht nach der der 2. Classe, z. B. *bimzimmah* „wir reden". Durch consonantische Einflüsse wird dies *i* allerdings zuweilen in verschiedener Weise zu *ä*, *ö*, *e* getrübt [2]). — Im Infinitiv der 2. Classe und der Quadrilitteren ändert sich die Form ܩܘܛܠܐ, ܩܘܛܡܠܐ in ܩܛܘܠܐ, ܩܛܡܘܠܐ ab [3]), vgl. *hmyyāre* 17, 13 „helfen"; *furāṣi* 29, 1 „bereiten"; *muštiri* 15, 21 „tränken"; *muċihi* 17, 16 „finden" u. s. w. — Der Unterschied des trüberen *i*, das dem *e* näher kommt und gelegentlich damit wechselt, und des ganz spitzen *ī* muss ziemlich scharf in die Ohren fallen, da ihre Bezeichnung bei Duval fast durchweg der Etymologie entspricht; denn *i* steht fast regelmässig für ◌ܶ, *ī* für ◌ܝܼ. Für *ai* und das eben erst daraus entstandene ◌ܶܝ tritt aber *ē* ein, d. h. ein Laut ähnlich dem *ae* (*j'ai*, *j'aimai*). So *hāvē* = ܗܘܝ, *rippē* = ܪ̈ܦܦܝ gegenüber *have* oder *hāvi* = ܗܘܐ, *māte* = ܡܬܐ u. s. w.

In Urmia und Salamās wird das reine *ī* (*ī*) im Auslaut mit einem Hauch versehen, welcher ganz wie deutsches *ch* in *ich* klingt (Duval's *ḥ*). Derselbe Anhang tritt aber an letzterem Ort auch an den durch Ausfall eines Consonanten entstandenen Diphthong *ăi*,

1) Neusyr. Gramm. S. 210.

2) Ich behalte Duval's Transscription bei, nur setze ich *ä* für sein *a*, *u* für *ou*, ferner *ā* und *ō* für *ą*, *ǫ*.

3) Gramm. S. 214. 258.

z. B. *gâiḱ*[1]) „Male“ 11, 21 = [illegible] (Pl. von [illegible]); *inṭrawâiḱ* „Oerter“ = [illegible]; *ainâiḱ* = [illegible] „Quellen“ 17, 17; *bâiḱ* = [illegible] und [illegible] u. s. w. — Noch viel auffallender ist die Anhängung eines harten *ch* (*ḥ*) oder *gh* (*ġ*) an *û*[2]). So im Auslaut für [illegible] resp. [illegible] *uḥ*: *čuḥ* neben häufigerem *ču* „irgend“ (kurdisch چو); *ôrduḥ* „Heer“ 65, 16 = اوردو; *pâiuḥ* „bleibet“ 5, 5 = [illegible]; *mêwuḥ* „bringet“ 87, 15 (von [illegible]); *hâwiṭuḥ* = [illegible] 79, 2; *aḥtuḥ* „ihr“ 79, 2 neben *aḥtun* 40, 17 „ihr“ u. s. w. Im Inlaut: *ṭûġra* „Berg“; *gaṛûġra* „schwer“; *qalûġla* „leicht“; *nûġna* „Fisch“ 12, 6; *sûsawâiḱ* „Pferde“ = [illegible]; *tûḥti* „Maulbeerbäume“ 14, 9 = [illegible]; *ḥabbûḥi* „Aepfel“ 14, 7; *zuġza* „Geldstück“; *suġrâiḱ* „Syrer“ (Pl.) u. s. w. Ferner bei Auflösung eines [illegible] (*w*): *mûttuḥ* = [illegible] 7, 19. 18, 14. 42, 21 und *mûḥtuḥ* 63, 8 = [illegible][3]); *kaṭûġli* = [illegible] 6, 7; *kûḥle* „gab“ 83, 5 = [illegible]; *ṭauġli* „ist ihm werth“ 78, 1 = [illegible] u. s. w.; *ktuḥta* „Schrift“ 59, 4 = [illegible]; *tûġna* „Häcksel“ 152, 16 = [illegible]; *ġûġla* „Quecke“ 8, 20 = [illegible][4]) u. s. w. In manchen dieser Fälle würde man in Urmia *ui* oder *ū* sprechen. So nun auch noch *ô* aus *au* [illegible]: *tyûḥte* „ihr Sitzen“ 10, 3 = [illegible] (Gramm. S. 229); *ktôḥta* „Schreiben“ 44, 5; *yôḥtit* „das Geben von“ 44, 11 = [illegible]; *hrôḥtid* „die Zerstörung von“ 55, 19 = [illegible]. Unter welchen Bedingungen dies *ḥ*, *ġ* nöthig oder erlaubt ist, lässt sich mit dem vorliegenden Material noch nicht ausmachen.

Die Verschleifung von Consonanten zwischen 2 Vocalen geht in Salamas weiter als in Urmia. So nun *âiḱ* für die Pluralendung

1) Das Strichelchen unter *g* und *k* bezeichnet die Mouillierung.

2) Giwargis Heemis hat mir gesagt, dass diese Erscheinung den Leuten nördlich von Urmia bis Salamas gemein sei. — Auch aus den religiösen Texten liessen sich viele Beispiele anführen.

3) Plural *mûḥtêwiḱ* 63, 10. Das *w* der Singularformen hat hier das *u* der ersten Silbe hervorgerufen wie in *purâiḱ* u. s. w.

4) Die überlieferte Vocalisation der Glossare ist für das altsyrische Wort [illegible] (ἄγρωστις).

ܓܠܐ (ursprünglich ܓܠܝܐ); ferner *mā* „Dorf" = ܡܬܐ, *pā* „Oberfläche" 25, 17; *pāo* „ihre Oberfläche" 29, 15 aus ܦܐܬܐ u. s. w. — *grā* = ܓܪܒܐ 41, 17, 18; *qurdā* = ܩܘܪܕܐ 71, 20; *zrā* „säen" 72, 7 = ܙܪܥܐ; *bā* = ܒܥܐ 31, 16; *atā*, seltner noch *alāha* 52, 19 = ܐܬܐ; *gnā* „Sünde" ܚܛܗ im St. emph. u. s. w. — *bēya* „Haus" = ביתא (pl. *bāti* = ܒܬܐ mit ܐ) — *malkūta* = ܡܠܟܘܬܐ und so andre mit *ūta*. In *nasṭarnūta* „Nestorianismus" 15, 16 = ܢܣܛܘܪܝܢܘܬܐ und *gāwūta* „Bettelei" 38, 1. 81, 5 = ܓܕܝܘܬܐ[1] ist *āyūta*, *āywa* weiter zu blossem *ūta* zusammengeschmolzen, und dies *ūta* erscheint als selbständiges Abstractsuffix in *sahdūta* „Zeugniss" 80, 9. 84, 5, 12, gleichsam ܣܗܕܘܬܐ für ܣܗܕܘܬܐ. Dies ܣܗܕܘܬܐ, das ich Gramm. 149 falsch beurtheilte, ist also ganz in Ordnung.

Ein eigenthümlicher Lautwechsel zeigt sich noch beim Verb אתא. Nur wo *ā* in offner Silbe steht, bleibt hier das *t*: *ātē*, *āte*, pl. *ātē*, sonst wird das *t* zu *k* d. h., wie gesagt, zu dem Laute des deutschen *ch* in *ich*: also *kāleh*, *kālah* „kommt" 5, 15. 7, 3 u. s. w.; *kālē* „kamen" 88, 8; *ākya* „gekommen" 6, 14; *akya* „kommt (f.)" 36, 21 und öfter, wofür 5, 9 *ākha*; *akyāna* „Kommender" 7, 8; 32, 17. 53, 15; *ākwa* „waren gekommen" 13, 3; *kāla* „sie ist gekommen" 80, 3. Dazu noch mit weiterer Umbildung *kyā* „Kommen" 25, 9. 30, 12, *bikyā* „im Kommen" 12, 17. 38, 14 (wo *ā* = *āya*)[2].

Audlo's Behauptung, dass der Dialect der in der Urmia-Ebene wohnenden Juden schwer zu verstehn sei (Socin VIII), wird durch die in diesem Buche mitgetheilten jüdischen Texte aus Salamas durchaus bestätigt. Ein Christ und ein Jude aus jenem Ort können sich — das sieht man jetzt —, wenn Jeder seinen Dialect streng festhält, gewiss nur nothdürftig mit einander verständigen. Es giebt keinen stärkeren Beweis dafür, wie sehr in jenen Landen die Religion die Menschen trennt, auch da, wo zwei Glaubensgenossenschaften ungefähr gleich schwach sind an Zahl und Einfluss und beide unter dem gleichen Druck stehn! Diesen jüdischen Dialect kannten wir allerdings schon aus der von Löwy mitgetheilten Uebersetzung von Gen. 1, 1—2, 3, welche aber so ungeschickt gemacht

1) ܓܕܝܘܬܐ für ܓܕܝܘܬܐ (mit ܕ), s. Gramm. S. 32.

2) Die Thatsachen sind jetzt wenigstens deutlicher, als da ich Gramm. S. 244 schrieb. Ob *k* hier aber wirklich immer der Laut des weichen *ch* in *ich* ist? auch nach *a*?

ist [1]), dass sie erst jetzt, in der Beleuchtung der Duval'schen guten Texte, benutzbar wird. Nun zeigt sich dieser Dialect aber auch fast ganz identisch mit dem der Juden von Basch-Kale im türkischen Kurdistân, allerdings nicht allzuweit von Salamâs, von welchem Dialect uns Löwy gleichfalls eine kurze, aber gar nicht üble, Probe gegeben hat. Von den Besonderheiten, welche den christlichen Dialect in Salamâs von dem in Urmia unterscheiden, hat der jüdische gar nichts, aber darum steht er dem letztern noch nicht eben näher. In manchen Einzelheiten ist er etwas alterthümlicher, aber in andern wieder viel moderner. Immerhin hat er mit jenen beiden Mundarten im Gegensatz zu den Fellîḥî-Dialecten, von denen wir ausser ihnen ja allein noch einigermassen Bescheid wissen, manches Gemeinsame. So ist auch hier das ܡ der Participia und Infinitive überall abgefallen, wo es nicht wurzelhaft geworden ist. Affriction kommt nur noch bei ܒ und ܦ vor. Das Zahlwort hat keine besondern weiblichen Formen. Das Imperativ von Verben tert. ܝ nimmt im Plural *ūn* an (z. B. *ḥzīmun* [2]) „sehet" 116, 8). Das ܥ ist gänzlich verloren. Das ist alles wie in der Christensprache der Urmia-Ebne. Kennen wir einst mal die verschiedenen Dialecte des kurdischen Gebirges, so wird sich zeigen, ob sich diese Judensprache einem oder einigen von ihnen näher anschliesst. Zu dem jüdischen Fellîḥî von Zacho hat sie keine näheren Beziehungen. Ueberhaupt ist nicht daran zu denken, dass dieser Dialect von Haus aus jüdischen Ursprungs sei: Juden, die einmal unter die nordöstlichen Syrer verschlagen sind, haben vielmehr deren Sprache angenommen und dann in ihrer Abgeschlossenheit eigenthümlich ausgebildet.

Die auffallendste lautliche Besonderheit ist die Verwandlung des affricierten *ṯ* in *l*, die sich auch schon in Löwy's Texten zeigt. Wir haben z. B. *yĭšūla* „festes Land" 126, 10 und Gen. 19, 10 = ܝܒܝܫܘܬܐ (für ܝܒܝܫܘܬܐ); *špīrūla* „Schönheit" 130, 9 = ܫܦܝܪܘܬܐ; *qarībūla* „Fremde" (غريب) und andre Abstracta auf *ūla*; *bēla* „Haus" = ביתא (pl. *bāte* = ܒ̈ܬܐ mit ܬ); *māla* „Dorf" 109, 1, 5, 7 und in der Probe von Basch-Kale; *bēlet* „unter" 112, 9, 17. 140, 5 und in der Probe von B.-K. = ܕ + ܒܝ + ܬܚܬ; *pelah* „öffne" und andre Formen von פתח; *kəlūv* „schreib" 102, 6 und andre

---

1) Z. B. steht der Imperativ darin oft für die Aufforderung in der 3. Person u. s. w.

2) Fellîḥî in alter Weise *ḥzô*, *ḥzāun* = ܚܙܘ, s. Socin 156, 12. 158, 5 f. 148 ult. u. s. w.

Formen von מות; *mōtāk* „dein Tod" 117, 19; *mêlen* „ich sterbe" 126, 3 und danach *mellī* „starb" = ܡܝܬ ܗܘܐ und andre Formen von מות u. s. w. *D* wird, so viel ich sehe, von diesem Wechsel nur in *dâre* „Feste" Gen. 1, 14 = ܕܘܟܝܬܐ[1] berührt. Sonst läge es allerdings nahe, ד, ת als Mittelstufen zwischen ת und ܠ anzusehen. Ausnahmen kommen übrigens vor. יתב „sitzen" behält z. B. stets *t* (z. B. *ydteen* „ich sitze" 112, 9; *ịtèle* „saß" 102, 9 wofür öfter *yetèvle*); ebenso שתא „trinken" (*šoten* „ich trinke" 113, 14; *štêla* „trank" 114, 4 u. s. w. In אתא wird *t* stets zu *d*, z. B. *ăde* „kommt", *ăla* „komm"; zum Theil bildet dies Verb übrigens sehr seltsame Formen, z. B. *alyêle* „kam" u. s. w. — Im Auslaut scheint *ṭ* zu *l* geworden zu sein in *qemā'el* „erst, früher" = ܩܕܡܐܝܬ oder ܩܕܡܝܬ.

Auch der Vocalismus zeigt viel Absonderliches. Der Vocal *e*, lang und kurz, herrscht sehr vor. Für *ō*, namentlich das aus ܘ, ܐ entstandne, tritt gern *ö* oder auch ein Mischvocal ein, den Duval *ọu* (das wäre *öü*), Löwy *oy* oder *oi* schreibt, der also wohl ähnlich wie deutsches *eu* klingt; vgl. z. B. *ö*, *oi* neben *o* = ܐܘ; *ödi* „thun" = ܥܒܕܝܢ; *döjet* „hältst" = ܐܚܕܬ; *nöšef* „er selbst" = ܢܦܫܗ; *yöüma*, *yoima*, *yoyma* = ܝܘܡܐ; *göra*, *goira*, *göra* = ܓܒܪܐ u. s. w. Vgl. *mā ṭö* „wie?" 117, 1, 19 und öfter = *ܡܐ ܛܘܪ. — Das für das gewöhnliche Präteritum in der 1. Classe charakteristische *ī*, *ē* wird immer durch andre Vocale ersetzt: *qâmle*, *qāmle* „stand" = ܩܐܡ ܗܘܐ; *ṭalâble*, *ṭalāble*; fem. *ṭqlēbla* „forderte"; pl. *ṭalöblu* = ܛܠܒܘ ܗܘܘ u. s. w.; *vōre* „trat ein" = ܥܒܪ ܗܘܐ u. s. w. Diese Entstellung ist dadurch erleichtert, dass die 2. Verbalclasse mit ihrem weniger deutlichen Vocalismus überhaupt, bis auf Reste des Infinitivs, in die erste übergegangen ist: vgl. Formen wie *šqdār* „sende" 136, 3; *šedêrre* „sandte" von ܫܕܪ; *beqêrri*[2] „ich fragte" 136, 18 von ܒܩܪ; *mepêqla* „sie brachte heraus" 126, 10 von ܡܦܩ u. s. w. — Eingebüsst ist, wie es scheint, auch das durch vorgesetztes *qam* (*kim*) gebildete Präteritum und das mit

1) Gramm. 143, Z. 6.

2) *q* mit einem Strichlein darunter klingt ähnlich wie غ.

dem Infinitiv gebildete Präsens. — Dass gewisse Verba wie [illegible], [illegible] auch in diesem Dialect sehr eigenthümliche Formen zeigen, versteht sich fast von selbst.

Die weibliche Plural-Endung wird durch die männliche ersetzt: *apsīye* „Rosinen" 115, 17 = *[illegible][1]) von [illegible]; *sūsāwe* „Pferde" = [illegible]; *berunāwau* „ihre (f. sg.) Söhne" 98, 14 = [illegible] (bei den Christen in Urmia und Salamâs wäre es *bronā(t)o*): *garmāwe* „Knochen" 124, 12 = *[illegible]; *yōmāwe* „Tage" = *[illegible]. Aber das zum Singular gewordene [illegible] vollzieht den oben besprochnen Wandel und bildet nun einen neuen Plural: *tré škāliyet* „zwei Hoden von" 141, 20 = *škāle ed* (oder *škāliye d?*). — Eine auffallende Form zeigt [illegible], nämlich *ilgha*, *ilha*, bei Löwy *ilhā*.

Von neueren Analogiebildungen ist bemerkenswerth *lēvu* „sind nicht" 116, 8 (mit Suffix *u* = [illegible] aus *lēv* = [illegible]) und *īlen* „bin"; *īlet* „bist"; *īletun* „sind"[2]) nach *īle*, *īla*, *īlu* „ist"; „sind", d. i. [illegible], [illegible], [illegible]. Zwar könnte man bei jenen Formen an die Verwandlung des *t* in *l* denken und sie aus [illegible] u. s. w. erklären wollen, aber dann müsste man sie ganz von der auch in den andern Dialecten, also schon ursprünglich, mit *l* gebildeten Formen der 3. Person trennen, und überdies behält *it*, wie das gleichbedeutende *iten*[3]), den Dental.

Höchst auffällig sind die Possessiv-Suffixa der 3. Pers. sg.: nämlich m. *ev*, *ef* f. *av*, *af* (pl. *u*); nur mit der Präp. [illegible] wird auch hier das Ursprüngliche bewahrt: es heisst da *le*, *la*, *lu* (fast wie in Urmia *lē*, *la*, *lun*) d. i. [illegible], [illegible], [illegible]. Zu den Formen von Urmia und Salamâs m. *ē*, f. *ō* (pl. *ae*) gehört dies *ev*, *av* sicher nicht. Von den einigermaassen bekannten Dialecten stimmt in diesem einzigen Falle das jüdische Fellīḥī speciell zu unsrer Mundart, indem es mit denselben Vocalen m. *e*, f. *a*, pl. *u* (und *ohun*) aufweist. Es hat sein grosses Bedenken, das *v* oder *f* direct aus

1) Wenn das Wort in Urmia vorkommt, kann es kaum anders lauten.

2) Die 1. Pers. pl. kommt zufällig nicht vor.

3) Das Anhängsel, das sich auch in andern Dialecten findet (*itten*, *ītīn*, *ītūn*), ist ganz räthselhaft.

dem [illegible] von [illegible], [illegible] entstehn zu lassen, aber, wie dem auch sei, auf keinen Fall darf man hier etwa Reflexe uralter, im Aramäischen längst verschollner Formen (wie [illegible]) suchen wollen. — Von den Pronomina, die noch manches Interessante bieten, hebe ich *âthun* „ihr" hervor, das schwerlich aus *âhtun* der Nachbardialecte entstanden, sondern wahrscheinlich eine neue Pluralbildung ist, indem an *at* „du" das Suffix der 2. Pl. gehängt wird; das wäre ganz wie im Äthiop. *weetômû, weetôn* „sie" aus *weetû* + *ômû, ôn*.

Statt des bei den dortigen Christen als Dativpräposition üblichen, wahrscheinlich kurdischen[1]), *qâ* oder des *tâ* der westlichen Dialecte (d. i. wohl einfach das iranische ت[2])) wendet man hier das in diesem Sinn gebräuchlichste iranische Wörtchen [illegible], [illegible] an. Mit Suffixen sagt man *bâi* „mir"; *bâ'uḥ*, f. *bâ'ah* „dir"; *bâ'ev*, *bâef* „ihm"; *bâ'av* „ihr"; *bâ'an*, *bân* „uns"; doch kommt daneben *bâ'ânâ* „auch mir" 139, 2 vor d. i. [illegible] + [illegible] + [illegible]. Vor Substantiven durchweg *bâ'at* wie *qâ'at* = [illegible] „zu". Ausserdem kommt noch die kurdische Präposition *gal* „mit" häufig vor (s. Justi, Kurd. Gramm. 168). *Dar ḍûka*[3]) „auf der Stelle" 143, 18 = [illegible] ist vereinzelt[4]). — Noch stärkeren iranischen Einfluss zeigen die

1) ZDMG. XXXVI. 673 Anm.

2) *Tâl* ist dann *tâ* + [illegible].

3) *ḍ* ist ein emphatisches, dem [illegible] nahestehendes *d*. Löwy schreibt *tuka*.

4) Auch das in andern Dialecten beliebte [illegible], [illegible] *spêz* ist wahrscheinlich iranisch und eine junge, kurdische Form des mittelpersischen *kûst* „Seite". Auf alle Fälle steckt im arabischen [illegible] *hâlkes* „diesseits" = [illegible] عن الكس ZDMG. XXXVI. 45, 16 dasselbe Wort. Zu dieser Correctur der in meiner Grammatik S. 113 ausgesprochenen, ganz unzulässigen Ableitung mag mir erlaubt sein, noch ein paar andre zu geben. [illegible] „Sohn, Kind" (f. [illegible], Dim. [illegible]) ist nicht = [illegible] (Gramm. 44), denn die Fellîhi-Form [illegible] (öfter in der biblischen Geschichte) zeigt, dass es arab. عيال ist. — [illegible] „wahrlich" (Gramm. 169) ist echt aramäisch und gehört zu [illegible], wofür in allen diesen Mundarten [illegible] eintritt; das ist ein recht beliebtes Verbum. — [illegible] (Gramm. 194) kommt von [illegible], das in Ṭûr Abdîn *taghîr* (Prym-Socin 11, 36) und in Salamâs *tâghîr* wird (Duval 23, 1 und öfter).

Ordinalia *trēmîn* „zweiter" 119, 8; *tla'amîn* 95, 10. 119, 10; *arbāmîn* 119, 13; *hamšāmîn* 119, 16; das Suffix ist doch gewiss dasselbe wie in den von Justi, Gramm. 135 nach Chodzko angeführten kurdischen „*tchouremin*", „*piendjimin*" „vierter, fünfter" und in den persischen چارمين ، پنجمين (mîn = mî + în). — In sehr weitem Umfange wird das iran. كه gebraucht, und zwar auch als Relativpronomen.

Geht diese Verwendung iranischer Elemente noch über das hinaus, was wir bei andern Dialecten kennen, so sticht ein unserem eigenthümlicher fremder Bestandtheil noch stärker ab, trotz der ursprünglichen Stammverwandtschaft, nämlich der hebräische und altjüdisch-aramäische. Der Erzähler spricht fertig hebräisch und bringt gern ganze hebräische Redensarten an, z. B. עליכם שלום 92, 6; רבונו של עולם 92, 19; קצור הדברים „kurz!" (sehr oft) und so selbst längere Sätze. Es ist daher möglich, dass manche der von ihm angewandten Wörter nicht eigentlich dem Dialect angehören, sondern gelehrte Zugabe sind. Aber wenn neben *ātā* „nun" = עתה (häufig) nicht bloss *ātta kī* „nun da" 122, 9. 125, 16 d. i. עתה كه, sondern in derselben Bedeutung auch *ātat*, *ātāt*, *ātet* 94, 3. 97, 2. 102, 12. 106, 21. 111, 21 d. i. ו עתה mit regelmässiger Umbildung vorkommt, so scheint daraus doch hervorzugehn, dass dies ein allgemein üblicher Ausdruck ist. Darauf deutet auch *hāl ātta* „bis jetzt" 118, 6. Bei einer streng abgeschlossenen, nicht zahlreichen Judenschaft kann ein derartiger gelehrter Einfluss gar nicht befremden. Von „hebräischen" Wörtern finden wir u. A. מעשה „Geschichte" (öfter), מזל „Glück" 91, 9; מותר „erlaubt" 92, 5; וגם „und auch" 92, 5. 141, 9; סימן „Zeichen" 92, 21; מעוברת „schwanger" 93, 10; ענין „Sache" 96, 17; אפילו „wenngleich" 124, 12 u. s. w. Dass *kamma vekhamma* „wie sehr auch" 93, 17 und öfter hebräisch כמה וכמה sind, zeigt das Rafe des zweiten כ (ḫ). In *maγôn*, *magôn* „wie" dürfen wir vielleicht eine alte Uebertragung von چگونه (چون) sehn: כמה כן. *Kī āγar* 142, 9 „aber" kann kaum etwas anderes sein als كه اگر, eine directe Uebersetzung von כי אם.

Ich könnte noch Manches über Grammatik und Wortschatz des Dialects reden, aber ich fürchte, ich bin meinen Lesern schon zu lang geworden. Viel Seltsames zeigt die Mundart, und wenn sie Jemand gradezu einen „Jargon" nennen wollte, könnte ich nicht viel dagegen einwenden [1].

---

1) Mein unvergesslicher Lehrer *Benfey* warf einmal im Gespräch mit mir — es ist mindestens 20 Jahre her — den Satz hin: „die Juden haben immer einen Jargon geredet". Darüber liesse sich viel reden. Die stets abnorme

Von den wenigen Sprachproben aus *Targawar* im persischen Kurdistân, welche der Christ aus Salamâs gegeben hat (S. 89 f.), gilt dasselbe, was ich ZDMG. XXXVI, 673 gesagt habe. Dialectische Texte sind nur aus dem Munde Solcher, die den Dialect wirklich reden, ganz zuverlässig; es kommt hier ja auf die Richtigkeit bis in's Kleinste an.

Duval's Transscription scheint die Laute sehr gut wiederzugeben [1]. Nur die Bezeichnung der Quantität der Vocale ist nicht genau genug. Das Längenzeichen fehlt oft, wo man es durchaus erwartete. Langes *e* kann er gar nicht als solches bezeichnen, da er *ē* für einen der Qualität nach anderen Vocal verwendet. Nicht alle Schwankungen in der Transscription sollen übrigens wohl auch wirkliche Schwankungen in der Aussprache darstellen, obgleich es natürlich auch an solchen nicht fehlt. In der Wahl der Zeichen war unzweckmässig die des *ou* für das einfache *u*; er hätte ebenso gut *eu* für *ü* oder *ch* für *š* setzen können. Die Anwendung der Autographie, die für solche Texte kaum zu vermeiden ist, führt leider den Uebelstand mit sich, dass einmal begangene Schreibfehler nur durch eine besondere Liste verbessert werden können. Duval's Verzeichniss ist übrigens nicht ganz vollständig, da sich gelegentlich noch *e* für *ē* findet, ein Accentstrich fehlt u. dgl. m.

Die Texte sind auch inhaltlich von Interesse. Der Christ aus Salamâs giebt Schilderungen der jetzigen Zustände Persiens und besonders seiner Heimath, durch die wir zu dem vielen Traurigen, das wir über jene Länder wissen, noch allerlei weiteres Traurige erfahren, und macht Vorschläge zu radicalen Verbesserungen. Er steht geistig weit höher als Andîšû. Er hat ernstlich nachgedacht und Manches gelernt, wenn seine Bildung auch natürlich nicht grade sehr tief gehen kann. Sätze wie die: „Der Wohlstand eines Reiches besteht in der Industrie und dem Handel" 33, 20 (Uebersetzung S. 23) zeigen die Zeitungsweisheit des „gebildeten" Europäers. Dass er von den kirchlichen Zuständen der Nestorianer (im Gegensatz zu seinen Glaubensgenossen, den mit Rom unierten „Chaldäern") ein sehr düsteres Bild entwirft, hat gewiss seine Berechtigung, mag die Schilderung auch etwas einseitig sein und die Einwirkung der americanischen Missionäre zu sehr ignorieren. Die Verbesserungsvorschläge zeugen von sehr gutem Willen, aber freilich ist kaum

Lage der Juden hat eben auch ihre Sprache in gewissem Sinne abnormal beeinflusst. Jedenfalls ist vom Griechisch der LXX und des NT. oder vielmehr von der ihm zu Grunde liegenden wirklichen Sprache der Juden in griechischen Ländern bis zu den heutigen Judendialecten eine lange Reihe von wunderlichen Sprachbildungen. Natürlich ist alles dies *cum grano salis* zu verstehen.

1) Ein Zweifel, den ich wegen des fast gänzlichen Fehlens des *w* (d. i. engl. *w*) hatte, wird wenigstens für den jüdischen Dialect durch Löwy gehoben, da dieser, der doch durch das Englische an die genaue Unterscheidung von *v* und *w* gewöhnt war, auch fast ausnahmslos *v* sowohl für ܒ wie für ܘ hat

einer practisch. Sie laufen darauf hinaus, dass Persien, allerdings mit Beibehaltung des Absolutismus, wie er denn als sehr loyaler Unterthan des Königs auftritt[1]), den auf das gemeine Beste gerichteten Sinn, die Pflichttreue, Rechtlichkeit und Ordnung europäischer Verwaltung annehmen solle. Kann aber der Mohr seine Haut wandeln oder der Pardel seine Flecken? Ist Persien überhaupt im Stande, eine erhebliche Anzahl von Beamten zu stellen, die auch nur ehrlich wären? Nicht einmal den Aufruf an die Menschenfreundlichkeit reicher Europäer zur Errichtung eines Krankenhauses in Persien möchte ich unterstützen. Ein solches könnte wenigstens nur dann segensreich wirken, wenn es unter alleiniger Controle der Vertretung einer europäischen Grossmacht stände und von jedem amtlichen persischen Einfluss frei bliebe; wäre es von der Regierung abhängig, so würde es nur eine Bereicherungsanstalt für die Beamten. Etwas komisch klingen gradezu die Maassregeln, durch welche der Verfasser das persische Heer in 5 Jahren zu einem unüberwindlichen glaubt machen zu können. Noch seltsamer ist sein Rath, die Kurden ganz aus dem persischen Gebiet zu vertreiben und an ihre Stelle Syrer anzusiedeln. Wenn er meint, ein Syrer nehme es mit 3 Kurden auf (S. 73; Uebers. 51), so ist darauf zu erwiedern, dass von den Einwohnern des inneren Kurdistan manchmal ein Syrer einem Kurden gewachsen sein mag, dass aber die unkriegerischen Acker- und Weinbauern des Niederlandes selbstverständlich nie einem bewaffneten Kurden in's Antlitz blicken werden. Diese wilden Stämme haben ja schon viel mächtigeren Regierungen als der heutigen königlich persischen schwere Mühe und Sorge bereitet. — Trotz alledem macht der Verfasser nicht nur den Eindruck eines sehr ehrenwerthen, sondern auch verständigen Mannes. Dem blendenden Zauber radicaler und unausführbarer Reformgedanken sind ja noch ganz Andere unterlegen!

Die jüdischen Texte bestehn aus zwei Märchen, von denen jedes wieder in mehrere zerfällt. Die Disposition der Erzählungen ist nicht grade vortrefflich; das Ende entspricht nicht immer dem Anfang, und hie und da ist allerlei Verkehrtes; jedoch sind die Geschichten im Einzelnen gut erzählt, und man liest sie, meist Bearbeitungen bekannter Motive, mit Vergnügen.

Die Uebersetzung ist recht wörtlich und höchst zuverlässig. Nur äusserst selten finde ich Veranlassung zu kleinen Bedenken. So möchte ich 95, 7 f. lieber übersetzen: „Hölle! (= zum Teufel!“) „2 Goldstücke hab' ich nun schon ausgegeben“ statt: „j'ai jeté à la géhenne . . .“ (Uebers. 65, 11); vgl. 97, 18, wo Duval das Wort wirklich durch „par l'enfer“ wiedergiebt (Uebers. 66, 21). — Auch die Reichhaltigkeit der sachlichen Anmerkungen verdient alles Lob.

---

1) Von Sympathie mit Russland, die sonst bei den Christen unter muslimischer Herrschaft so verbreitet ist, spürt man bei ihm nichts, offenbar wegen der kirchlichen Verbindung mit Rom.

Um auch in dieser Beziehung wenigstens einen kleinen Beitrag zu geben, bemerke ich, dass sich die Frage „wo ist die Sonne jetzt aufgegangen?" 117, 18 (Uebers. 76, 14 f.) auf den Glauben bezieht, die Sonne werde am jüngsten Tage im Westen aufgehn. Es ist also so viel wie: „will das jüngste Gericht hereinbrechen? will die Welt zu Grunde gehn?"

Herr Duval hat sich durch das sehr gut ausgestattete Buch ein neues Verdienst um die Kenntniss des Aramäischen erworben und nicht unerheblich zur Beleuchtung morgenländischer Verhältnisse beigetragen.

Strassburg i. E.

Th. Nöldeke.

Ibn Ja'îš, Commentar zu Zamachšarî's Mufaṣṣal, auf Kosten der Deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben u. s. w. von Dr. G. Jahn. Leipzig, in Commission bei F. A. Brockhaus 1882.

Der erste Band und damit die Hälfte des umfangreichen Werkes von Ibn Ja'îš liegt nun vollständig vor und angesichts desselben kann Referent nur wiederholen, was er seiner Zeit in der Jenaer Literaturzeitung (1878, no. 43, S. 618) gesagt hat, und aufs Neue die vollste Anerkennung aussprechen über die unermüdliche Ausdauer, den gewissenhaften Fleiss und die kritische Genauigkeit, mit Hülfe deren der Herausgeber es verstanden hat, die Drucklegung des wichtigen Buchs, die er muthig auf sich genommen hatte, zu einer Musterausgabe zu gestalten. Die Unzulänglichkeit des in westeuropäischen Bibliotheken vorhandenen handschriftlichen Materials, welche eine Edition sehr gewagt erscheinen liess, hat er durch Benützung von Handschriften in Constantinopel und Cairo, worüber die Vorrede und ZDMG. 30, 125 ff. Auskunft geben, zu ergänzen und seine Arbeit auf eine breite, durchaus solide Basis zu stellen gewusst. Warum bei dem eben berührten Mangel die Gothaer Handschrift nr. 222 (bei Pertsch, Catalog 1, 253), die doch schon durch Broch (Vorrede) bekannt war, nicht benutzt worden ist, kann Ref. sich schwer erklären, zumal ja die grosse Liberalität der Gothaischen Bibliotheksverwaltung unter allen Fachgenossen rühmlichst bekannt ist und der Zusendung nicht die geringste Schwierigkeit entgegengestanden hätte. Die Handschrift ist allerdings nicht primae notae, immerhin aber eine gute, die an gar manchen Stellen das Richtige hat; eine Nachlese für den schon gedruckten Theil und eine Mitbenutzung für die Folge wären sehr zu empfehlen. Broch giebt an, welchen Theil sie umfasst: nach unserer Ausgabe beginnt sie S. ۷۳۰, Z. 10 mit الألف تمثلا يعيم الح.

Wie recht unser hochverehrter Altmeister, Herr Geheimrath Fleischer, mit der Bemerkung hat, dass das Studium der arabischen Grammatiker von hinten zu beginnen habe und gerade ein späteres Werk das Verständniss des Sîbawaihi erst ermöglichen werde (Jahn's Vorrede S. 7), erkennt man nun, da auch die Ausgabe des Sîbawaihi zur Hälfte vorliegt. So lange nicht ein Commentar desselben, am besten Sîrâfî, gedruckt ist — und das dürfte noch lange auf sich warten lassen, auch im Orient, wo allein die nöthigen Handschriften sich finden — kann Referent, der auch die bisher gedruckten Bogen des zweiten Bandes durch die Güte des Herausgebers kennt, nur bestätigen, dass er Sîbawaihi (beziehungsweise Alḫalîl), der unter der Ueberfülle noch ungenügend gesichteten Stoffes und mühsamem Ringen nach sachgemässem Ausdruck an zahlreichen Stellen schwerfällig und geradezu unklar bleibt, nicht verstanden hätte, ohne unsern reichen Commentar zu Hülfe ziehen zu können. Mag nun dieser selbst auch an stilistischen Mängeln kränkeln (mit Herrn Prof. Fleischer bin ich aber der Ansicht, dass der eminente Grammatiker auch correct hat schreiben wollen und deshalb, abgesehen von unheilbaren Anakoluthien, kleine lapsus calami vom Herausgeber nicht nur verbessert werden dürfen, sondern auch sollten), so ist jedenfalls sein Stoff mit meisterhafter Beherrschung so klar dargestellt, dass alle wichtigern grammatischen Fragen nach den verschiedenen Meinungen behandelt und schliesslich nach Ibn Ja'îš eigener Meinung entschieden werden und dass damit ein Commentar vorliegt, der nicht nur zur Erklärung des Zamaḫšarî, sondern auch aller ältern Grammatiker bis zu Sîbawaihi hinauf fast immer mit Erfolg benutzt werden kann, so lange Specialcommentare noch nicht vorliegen. Jeder, der sich mit diesen Fragen beschäftigt, wird, je länger, je mehr den hohen Werth dieser unerschöpflichen Hülfsquelle anerkennen müssen; die Selbstständigkeit der Meinung, die Ibn Ja'îš seinem Text gegenüber vertritt, macht seine Urtheile um so werthvoller.

Ausser dem eigentlich grammatischen Inhalte enthält das Buch namentlich gelegentlich der Šawâhid noch eine Fülle zufälliger Bemerkungen, die für die altarabische Poesie ausgebeutet werden müssen. Aus diesem Anlass hat Ref. an ihnen ein besonderes Interesse genommen und auf sie bezogen sich die meisten Bemerkungen, von denen ZDMG. 33, 722 die Rede ist. Diese haben indessen ihre Erledigung gefunden, da sie zum grössten Theil von dem Herrn Herausgeber in seinen ذيل التصحيحات aufgenommen worden sind. Nur einigen glaubte er nicht beitreten zu können und sie nebst ein paar nachträglich hinzugekommenen unterbreitet Ref. der Entscheidung seiner Fachgenossen. In einigen Fällen mag schon Zamaḫšarî oder Ibn Ja'îš selbst ungenau citirt haben. Die Berichtigungen seiner frühern Aufstellungen in ZDMG. 33, 712 erkennt Ref. natürlich vollständig an.

S. ١٣, Z. 17. Statt الثلاثة مُقَدَّم lesen Sujûṭî's Šawâhid zum Muġnî (Cod. Weil Kurrâsa 6 und 7) الثَّلاثِ مُقَدَّمُ und erklären والمقدّم مصدر ميميّ من قدّم بمعنى تقدّم اى ليس لأحد تقدّمٌ الى العشرة والألف بعد إيقاع الثلاث اذ بها تتمّ الفرقة. — S. ١٩, Z. 11 liest أَصواتُهم, wie Ǧauh. u. d. W. رطن, ohne die erste Vershälfte zu berücksichtigen. Ibn Alanbârî, Aḍdâd ed. Houtsma ٢٩, 1 hat diese, wie TA غمغط und فرط so: تَقَرَّ فرِطُهم غَطَاطًا جُثَّمَا und ihr entspricht أَصواتُها bei TA. — S. ٣٢, 9. Wie hier, haben auch die Handschriften Sîbawaihi II, ٥٩, 22 مرقّب oder مرقّب; das Richtige steht TA حسب (S. ٣١٣, 32), nämlich لِمَرْكَبٍ: vgl. auch Lane u. d. W. أرزَنَ. — S. ٣٥, 15 ist die Selbstanrede عِرْفِيٌّ, wie bei Ibn Duraid, gen. Handbuch ٣٠, 9 und Ǧawâlîḳî (شرح ادب الكاتب, Cod. Vindob. fol. 123 v) zu Ibn Ḳutaiba's Adab al Kâtib (oder richtiger al Kuttâb) S. ١٤١, 21 (ed. Kairo 1300) steht, wohl vorzuziehn. يَلْعَبُ? s. Ǧauh. دنا. — Zu S. ٣٨, 11 ist Herrn Prof. Fleischer's Verbesserung لَشَئٍ st. كشئٍ aus der siebenten Fortsetzung seiner Beiträge S. 117 Anm. 1 nachzutragen. — S. ٤٢, 7. Ist die Erklärung von Ibn Ja'îš richtig, so wäre bei Zamaḫšarî ٩, 16 لَمْ رُبَّحٍ zu schreiben, vgl. Lane u. d. W.[1]. — S. ٥٢, 21 دارِق, wie es die Ausgaben von Slane und Ahlwardt haben, ist richtig, wie folgende Erklärung zeigt, welche dem vortrefflichen, leider nur sehr fragmentarischen Commentar zum Dîwân des Imru'ulḳais Cod. Goth. 2223 fol. 29 v (s. Pertsch, Catalog IV, 239) entnommen ist: يقول نظرت الى دارق وانّما يعنى بقلبه لا بعينه وأعلمنا بتقرّب وهو نظرٌ عالٍ يقول كيف أراها وأنّى دارها نظرٌ مرتفع

1) رُبَّح in der Bedeutung „Affe" wird noch gebraucht (fehlt bei Dozy), s. ausser Forskål bei Lane noch Marcel unter singe und Bresnier, Cours de langue arabe S. 469.

ـ والعرب تقول بيني وبينك نَظْرٌ ونَظَران وكذا وكذا نَظَرًا اى قَدْرَ ما تُدْرِكُ العينُ فى الأرض المنفسحة قال العجّاج

إذا ٱلجيادُ فِضْنَ بالمُسِيحِ   بعد تَبَاوِى النَّظَرِ الفسيحِ

المسيح العَرَق يقول بعد ان ينظر فيعدو قَدْرَ ما يدرك بَصَرُه وينظر أيضا فيقطع أيضا مثل ذلك وقال الشَّمّاخ

أتيتُ وقد أتى نَجْرانُ دُونى   ولَيْلَى دُونَ مَنْزِلِها السَّدِيرُ

لِلَيْلَى بالغُمَيْمِ ضَوْءُ نارٍ   تَلُوحُ كأنّها الشِّعْرَى العَبُورُ

وكذا رُوِيَةَ القلب ويثرب مدينة (Jakut 3, 818 und Bekri 699) رسولِ واللّه صعلم يقول أقرب دارها مِنّى بعيدٌ. — S. ٧٨, Z. 12 l. مَلْ صَرْجَس, wie Sîbawaihi II, ٣٩, 15. — S. ٣٤٥, Z. 1 liest مُتَنَخِّر, حنجور, was TA نخر auch als Variante neben dem Ǵauharî's unter نخر und لحن erwähnt; nach der Auseinandersetzung bei TA نخر scheint mir jedoch immer noch منحور die beste Lesart in diesem Reǵez-Verse des Ǵailân ibn Ḥurait zu sein. — S. ٥١٣, Z. 17 fehlt الفعلُ vor فى الامر. — S. ٥٠, Z. 24 l. النَّصَبُ, wie Lane unter طمر. — S. ٥٣٨, Z. 14. Dass خَضَبَ zu lesen ist, entscheidet weder TA بخخ und رقد, noch Asâs al balâġa (ed. Kairo) unter بخخ, aber der im Asâs unter رقد angeführte, vorausgehende Vers mit dem Reimworte الـدَّخَـم. — S. ٥٣٩, Z. 24 lies mit Ǵauh. جوز und Ḥamâsa 714, 22 أطرافها st. أطوافها. — S. ٥٤١ und ٥٤٢. Im Muġnî (lithographirte Ausgabe von Cairo S. ١٠٣) geht diesem Vers voraus يا رُبَّ يَوْمٍ لِى لا أُظَلَّلُهْ und Sujûṭî's Šawâhid muġnî allabîb (Cod. Weil Kurrâsa 17, S. 2) schreiben die Verse dem Abû Ṯarwân zu nach العَيْنِىّ فى الكبرى (Ḥ. Ḫ. IV, 62). Sujûṭî führt aber zugleich mit den Worten اقول

رأيت في أمالي ثعلب قال ابو النَّجْنَجِل, und zwei weitern Versen das auch Ḥamâsa ١٥٣, 17 ff. stehende Reǵezfragment an, in welchem unser Vers gleichlautend, jedoch مِنْ عَلِ, reimend, vorkommt. — S. ٥٢٩, Z. 5. In diesen Versen des 'Aḳîl ibn 'Ullafa (s. 'Aǵânî XI, 91) verlangt der Reim حيص بيص, vgl. Ǵauh. حيص. — S. ٩٥٣ Z. 16 l. تتقى. — Zu S. ٩٥٨, Z. 4 sei hier gelegentlich bemerkt, dass die richtige Lesart im ersten Halbvers bei Ahlwardt S. ٩٣ أيَّة الفتيانُ الخ ist, wie Marzûḳî zu Mufaḍḍalîjât XV, 38 und Ǵawâlîḳî zum Adab al Kâtib (s. oben) fol. 96ᵛ haben. — S. ٩٧١, Z. 10 l. كَلا رَدَّ. — S. ٧١٨, Z. 23 l. وحمزة. — S. ٧٥٩, Z. 13 l. الممدودة. — Bei S. ٧٨٣, Z. 12 ff. möchte ich die Frage aufwerfen, ob nicht, wenn von Wörtern wie إسم, إبن u. s. w. direct, ohne auf die eigentlichen Radicale zurückzugehn, eine Nisba gebildet wird, dann das الف الوصل gleich den übrigen Buchstaben als wirklicher Radical zu behandeln, das heisst mit Hamza zu schreiben ist. Das wäre der Fall, wenn ein mit einem Alif prostheticum beginnendes Nomen als Eigenname gebraucht werden sollte, wie z. B. Sîbawaihi im Capitel über die Namen der Sûren, Band II, ٣٨, 4 sagt: وإذا أردت ان تجعل اقتربت (Sûre 54, 1) اسمًا قطعت الألف الخ. — Müsste nicht S. ٧٩٩, Z. 8, wie ١٦, 3 st. كُنْتُ parallel dem indeterminirten عاجنٍ ein كُنْتٌ stehn, was Lane I, 2632, offenbar auf diesen Vers gestützt, als Adjectiv anführt? Vgl. TA كنت. — S. ٧٣١, Z. 23. Sîbawaihi II, 81, 1 und 85, 11, Wright Grammar ed. 2, I. 182 haben nur امْرِئ, was jedenfalls dem فيلي entspricht. In einer der trefflichen Gothaer Handschriften des Ṣaḥâḥ habe ich allerdings unter مرأ gefunden: وإن شقت امرئي mit معا darüber. — S. ٧٥٤, Z. 15. Der Name dieses Dichters ist mir bisher nur mit dem مكبّر als الربيع بن ضَبُع vorgekommen,

wie hier auch der Gothanus fol. 34ᵃ hat. — S. ۷۸۸, Z. 5 l. أَبِي زَبِيد; vgl. meine Ausgabe der Durra 25, 14 (= ed. Cairo 25, 14 und ed. Constant. 15, 5), wo in der Anm. auch ابو زبيد zu corrigiren ist. — S. ۸۲۳, Z. 16 l. ضرب. — S. ۸۳۹, Z. 7 l. المُقْعَل. — S. ۸۹۸, Z. 10 l. مرمريس. Voraus gehn die Verse des Milhab ibn Šihab, welche bei Maidani 2, 352 stehn, denn nach TA جلذب und عريض folgen auf einander: أو في قلا قفر من الأتيس مُخْلِبة ; مرمريس ist nur eine Variante für عرنسيس. — S. ۸۷۰, Z. 9. Nach TA رتب und Lane I, 1025 wäre تُرَقِّبِنا die richtige Lesart für diesen Vers des Zijâda ibn Zaid. — S. ۸۸۳, Z. 3 l. الثلثة. — S. ۸۹۸, Z. 11 l. تَعَوُّلِي. — S. ۸۹۸, Z. 22 und 23 l. التجليب und والتجلبب. — S. ۹۰۰, Z. 17. TA schreibt die Aussprache خُنْذُبْعٌ vor. — S. ۹۰۰, Z. 21 l. ضِعْفُ. — S. ۹۱۱, Z. 2 l. تخدتهم.

Möge der Herausgeber das so weit geförderte Werk rüstig zu Ende führen. Seine Arbeit wird eine Zierde unter den Publicationen der deutschen morgenländischen Gesellschaft und ein rühmliches Zeugniss deutschen Gelehrtenfleisses sein und bleiben.

Heidelberg, 12. Nov. 1883.

H. Thorbecke.'

Dataryu Bharat Karyalaya.

Die alte Literatur und Geschichte Indiens bieten dem Forscher ein so grosses, erst in den allgemeinsten Umrissen bekanntes Gebiet für gelehrte Arbeiten, dass er nothgedrungen, wenn auch ungern die neuere Periode von seinem Studium ausschliesst. Haben doch diejenigen Produkte, die unter fremdem Einflusse zustande gekommen sind, weniger Interesse als die unbeeinflussten, die darum der getreue Ausdruck der eigensten angeborenen Geistesart sind. Schon die mohammedanische Periode überlässt der Indologe gern andern Forschern, die ausserhalb der Zunft der Sanskritisten stehen. Noch mehr, aber mit weniger Recht ist dies der Fall mit der neuesten

Phase der Entwicklung Indiens unter englischer Herrschaft. Und doch wird gerade das neunzehnte Jahrhundert in der Geschichte Indiens eine hervorragende Bedeutung, sowie für zukünftige Geschichtsschreiber des Landes ein ganz besonderes Interesse haben als die Epoche, in welcher die indische Cultur eine unlösliche Verbindung mit der des Westens einging. Ganz andere Factoren und Kräfte wirken bei diesem Processe, als in früheren Zeiten etwa unter mohamedanischer Herrschaft thätig waren. Der höhere Unterricht erschliesst den Gebildeten die Ideenwelt des Abendlandes und lässt den Paṇḍit, den Bewahrer und Ueberlieferer der altindischen Cultur, immer mehr in den Hintergrund treten. Wichtiger noch ist die Volksschule, in welcher schon dem Kinde europäische Ideen eingeimpft werden, und die Presse, welche diese Ideen stets rege erhält. Die im Grossen und Ganzen bewunderungswürdige englische Verwaltung bietet ganz andere Ideale staatlichen Lebens, als die der alten Patriarchenherrlichkeit, welche letztere schon von einigen einheimischen Fürsten verlassen sind. Die neuen Formen und Mittel des Verkehrs wirken zersetzend auf die angestammte sociale Ordnung, sie in neue Bahnen drängend. So vollzieht sich ein Gährungsprozess in dem indischen Leben, von welchem die Tagesliteratur ein beredtes, aber bei der unglaublichen Mittelmässigkeit ihrer Produkte ein für den Beobachter erdrückend langweiliges Zeugniss ablegt. Die lange Dauer des abendländischen Einflusses lässt erwarten, dass das Resultat ein bleibendes sein werde, wenn dieser Einfluss sich nicht nur auf die höheren Kreise beschränkt, sondern auch die breitere Masse des Volkes ergreift.

Waren früher zwei Strömungen zu bemerken, eine conservative, die mit mehr oder weniger Bewusstsein unverzagt am Alten festhielt und dem Neuen einen grossentheils passiven Widerstand entgegensetzte, und eine fortschrittliche, die in ähnlicher Weise dem Einflusse der westlichen Cultur sich zugänglich erwies, so hat sich in den letzten Jahrzehnten eine neue Kraft im indischen Volksleben geltend gemacht, die sich gewissermassen vor den Augen des Beobachters entwickelt hat, der indische Patriotismus. Der Rassengegensatz und das Bewusstsein, von Fremden, wenn auch noch so gut, regiert zu werden, hat unter der Einwirkung politischer Ereignisse und der ungebundenen Presse eine neue Form und eine greifbarere Gestalt angenommen in dem Bewusstsein von der Einheit Allindiens, von der Solidarität der indischen Interessen, wodurch der Tamile dem Bengalen, der Mahratte dem Bewohner des Fünfstromlandes näher gerückt sind. Zwar bietet die indische Geschichte zahlreiche Beispiele von Local- und Stammespatriotismus, aber keine von dem, was wir indischen Patriotismus nennen könnten.

Das jetzt erst in die Geschichte Indiens eintretende Element dieses Patriotismus hat in allen seinen Vertretern einen Enthusiasmus für das einheimische Wesen erweckt, der wie zu hoffen steht

auf das allgemeine Wohl fördernd wirken wird. Ich will hier auf ein Resultat desselben hinweisen, das nicht nur als für die neue Richtung charakteristisch von Interesse ist, sondern auch für uns nutzbar gemacht werden kann, den Datavya Bharat Karyalaya.

Ein Bengale, Namens Protap Chundra Roy, von Schmerz über die Gleichgültigkeit, welche seine Landsleute gegen ihre Literatur und Cultur bei ihrer Bewunderung und Nachahmung des Westens an den Tag legen (arthakarî 'ti dhiyâ bâlyât prabhṛiti vaideçika-çâstrâlocanaṃ 've 'dṛiçaṃ buddhivibhraṃçaṃ janayati), ergriffen, hat vor wenigen Jahren eine Gesellschaft gegründet, die sich zur Aufgabe gesetzt hat, das Mahâbhârata und Râmâyaṇa, in das Bengalische übersetzt, gratis an Alle, die darum einkommen, zu vertheilen. Offenbar haben wir es mit einer Nachahmung der englischen Bibelgesellschaften zu thun. Protap Chundra Roy hatte sich aus einem kaufmännischen Geschäfte zurückgezogen und verwandte nach Sicherstellung seiner Person und seiner Familie den Rest seines Vermögens, dazu, das Werk seines Lebens auszuführen. Doch er musste bald die Unterstützung anderer zu gewinnen suchen; er selbst erzählt dies so: arthasaṃgrahârthaṃ ca jîvitam api tucchîkṛitya nânâdikshv âgamam, abhimânam api parihâya dvâri dvâri bhikshur iva mushṭibhikshâm akaravam. adhunâ 'pi bhikshayai 've 'daṃ ativistîrṇaṃ dharmyaṃ karma sampadyate. Die Reichen liessen ihn im Stiche, da wandte er sich mit mehr Erfolg an den Mittelstand. tathâ 'haṃ cetasy akaravaṃ, yan na kutrâ 'pi kadâ 'pi samârabhante kim api sâdhâraṇahitaṃ karma prâyaçaḥ svasukhaniratâ bhogavilâsino dhanikâ; madhyavittâ eva bahuçaḥ satkâryasya sâdhakâ dṛiçyante. Der Ertrag seiner Collekten ermöglichten ihm in kurzer Zeit 9000 Exemplare des Mahâbhârata und 2000 des Harivaṃça zu vertheilen. Zur Zeit ist die vierte Auflage des Mahâbhârata, diesmal Text und Uebersetzung, im Drucke, ferner die erste des Râmâyaṇa sowie eine englische Uebersetzung des Mahâbhârata, zu deren Correctur Professor M. Müller seine Hülfe in Aussicht gestellt hat.

Ich habe nun selbst Herrn Protap Chundra Roy um ein Exemplar beider Epen für unsere Paulinische Bibliothek gebeten. Derselbe hat nicht nur meine Bitte in bereitwilligster Weise erfüllt, sondern auch mich um Nennung derjenigen Herrn gebeten, welchen er Exemplare seiner Arbeiten zuschicken solle. Ich glaube nun nicht besser dieser Bitte entsprechen und im Interesse Vieler handeln zu können, als dass ich hier auf die Gelegenheit aufmerksam mache, sei es für Bibliotheken sei es für sich die sonst recht theuern Epen zu acquiriren. Reflectanten mögen sich daher an Protap Chundra Roy, Datavya Bharat Karyalaya, Joresanko, Calcutta wenden.

Ich füge noch hinzu, dass diese Ausgaben in Octavo leidlich fehlerfrei mit Worttrennung gedruckt sind. Der Text des Râmâyaṇa scheint der der Bombayer Ausgabe und der des Mahâbhârata der

der alten Calcuttaer Ausgabe zu sein. Die englische Uebersetzung liest sich gut.

Möge dem unternehmenden Patrioten auch in unserm Lande die wohlverdiente Anerkennung zutheil werden.

Münster i. W.

H. Jacobi.

Berichtigungen.

Zu ܦܘܕܢܓܐ habe ich Pflanzennamen Seite 262 nach einem Excerpte von Abbé Martin folgende Stelle aus Bar Bahlûl abgedruckt: ܦܘܕܢܓܐ ܡܢ ܡܥܪܝܬܐ ܘܐܝܟ ܦܫܝܛܐ ܕܡܫܝܚܐ ܦܘܕܢܓܐ النعنع وقال مسيح صحلب راقوثا. Dans le dialecte de Mossoul on appelle ainsi la menthe. Messih Sahlab a dit etc. Dazu bemerkte ich: „صحلب fehlt in Cod. Huntington (nach der Berliner Copie) und ist mir sonst nicht vorgekommen". Bei Durchsicht der Berliner BB.-Handschrift finde ich die Erklärung des Wortes; Fol. 923 steht nämlich unmittelbar vor der mitgetheilten Glosse ܦܘܣܩܣܝܢ ܐܝܟ ܕ ܡܢܗ ܦܫܝܛܐ ܗܘ صحلب, so dass das Wort صحلب den Schluss der Zeile bildet und gerade über dem Worte مسيح der mitgetheilten Glosse steht. Dies Wort ist nun in der römischen Handschrift zu مسيح gezogen und zugleich in صحلب verlesen worden.

Immanuel Löw.

Leider muss die oben S. 286 aus einem Briefe von Prof. Bühler entnommene Mittheilung auf einem Missverständniss beruhen; denn Prof. Bühler ersucht mich, berichtigend zu constatiren, dass das Datum 436 der in Frage stehenden 18. vollkommen deutlich und sicher sei, wie man aus Burgess and Fleet's Ancient Sanskṛit and Pâli Inscriptions ersehen könne.

Ernst Leumann.

Die Seite 492 angekündigte „Nachlese" kann erst in einem der folgenden Hefte kommen.

Namenregister[1].

Sachregister.

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der recensirten Schriften.